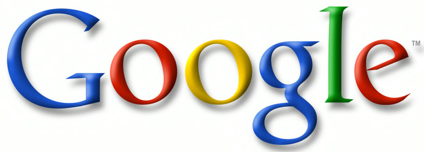
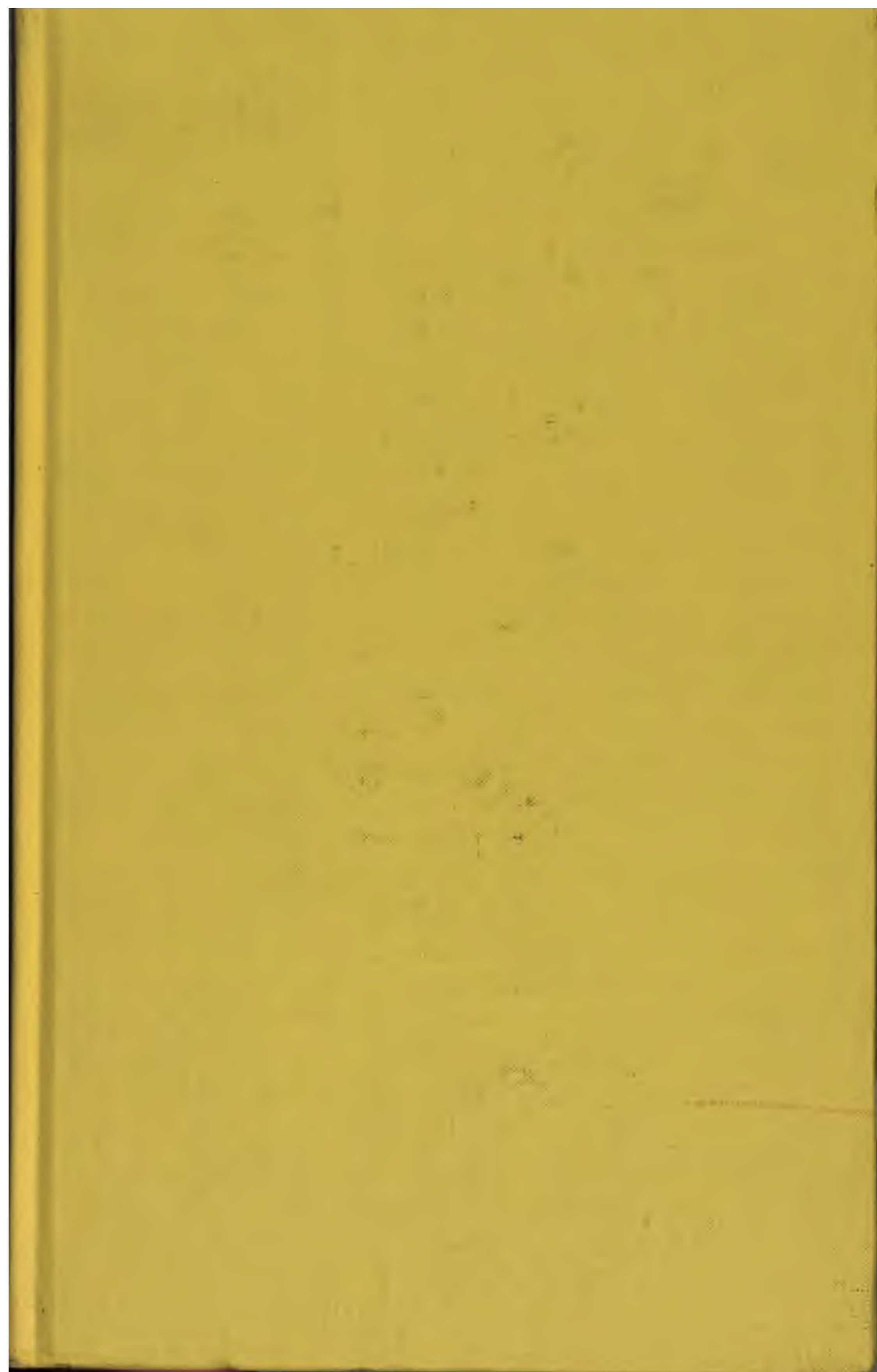






Skrifter utgifna af Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala. II. 2.

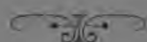
INLEDNING

TILL

PSALTAREN

AF

K. U. NYLANDER
Fil. D:r, Docent vid Upsala Universitet



UPSALA 1894
AKADEMISKA BOKTRYCKERIET
EDV. BERLING.

Innehålls-öfversikt.

Litteratur . . . . sid. V.

I.

§ 1. Psaltarens ställning inom Vetus . . . . . . sid. 1.

A. I yttre afs.: först bland »Ketubim» sid. 1, skäl därför 3.

B. I inre afseende: subjektivt innehåll 4, lyrisk 5.

C. Ps. nationelt religiös och tillika universell 7.

§ 2. Psaltarens namn . . . . sid. 8.

A. Kollektivnamn: תְּהִלִּים 8. תְּפִלּוֹת, *ψαλτήριον* 9.

B. Specialnamn: מִזְמוֹר 9. שִׁיר 10, מַשְׂכִּיל 11, מִכְתָּם 12, שִׁגָּיוֹן 13.

§ 3. Psaltarens indelning . . . . sid. 18.

A. Ps:s antal i massoretiska texen (MT) 14, fördelning i Septuaginta (LXX) och Vulgata 15.

B. Indelning i 5 böcker 16.

C. Indelning ej efter stämningen utan efter innehållet 17.

§ 4. Psaltarens metrik . . . . sid. 19.

A. Inledande anmärkningar, olikhet med de europäiska språken 20 f., kritik af Bickell's åsikt 22, Ley's åsikt 23.

B. Versparallelismens arter a) genus synonymum 25, b) antitheticum 26, c) syntheticum 27. d) trapprytmen 29.

C. Ledens antal, inbördes förhållande 30, sekundära led 32.

D. Ledens byggnad och motsvarighet 34. ordföljd 37, ansatser till klassisk meter 38.

§ 5. Psaltarens strofbildning . . . . sid. 39.

A. Strofers existens 39, beskaffenhet 40.

B. Strofens markering i det yttre 41, alfabetiska psalmer 41, förekomst i enskilda ps. 43, olikformig strofrytm 44.

§ 6. Psalmöfverskrifternas värde . . . . sid. 45.

A. Öfverskrifternas allmänna innehåll 45.

B. De härröra ej från författarne 46, skäl för denna uppfattning 46.

C. Deras verkliga ålder och betydelse 48.

D. Skäl för deras tillkomst och värde 48 f., slutomdöme 50.

§ 7. Psalmernas författare . . . . sid. 50.

A. Ps. med författarenotiser 50.
B. לְדָוִד-psalmerna 51, bevis för tillvaron af Davidiska ps. 51, äkta Davidiska 53, anawim-psalmer 54, Salomoniska 55.
C. Asaf-psalmer 56, deras karaktär 57.
D. Kor(a)chitiska psalmer 57, deras karaktär 59.
E. Namnlösa psalmer 60, om fixering af deras tidpunkt 61.
F. Makkabäiska psalmer osannolika 62.
G. Wellhausens m. fl:s uppfattning 67.
H. Menighets- och individuella psalmer 71.

§ 8. Samlandet af Psalmerna . . . . sid. 73.

A. Ingen princip genomförd i den nuv. ordningen 73.
B. Ps. uppkommen ur smärre samlingar 74, 3 större afdelningar I, II, III 75.
C. Elohimpsaltaren 76, dess sannolika anledning 77.
D. Sättet för samlandet i dess helhet 77, smärre grupper inom sista afdelningen 78, absolut och relativ ålder 79.
E. Senaste tidpunkten för Ps:s afslutning 80 f.

§ 9. Psaltaren ss. sångbok . . . . sid. 84.

A. Ps. sångbok i 2:dra templet 84, psalmsång i det salomoniska 85, körens organisation 86.
B. Stående liturgiska psalmer för veckodagar och fester 87 f.
C. Menighetens deltagande 89, vexelsång 90.
D. Kvinnors deltagande i sången 90.
E. Sångens allmänna beskaffenhet 91, genom traditionen möjligen fortplantad till nyare tid 93.

§ 10. Psalmernas ackompagnement . . . . . . sid. 94.

A. Ps.-sången beledsagad af instrument 94
B. Instrumenten: a) slaginstrument: cymbaler, pukor 95; b) stränginstrument: kinnor 96, näbäl 98; c) blåsinstrument: pipan 99, trumpeten 100, hornet 101.
C. Musikens allmänna karaktär 102.

§ 11. Psalmernas musikaliska öfverskrifter . . . sid. 103.

A. Dylika öfverskrifter med על (אל) om melodien: עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר (22: 1), עַל־יוֹנַת אֵלֶם (56: 1) 103, עַל־שֹׁשַׁנִּים (45: 1), עַל־הַגִּתִּית (81: 1 m. fl.) 104, עַל־מוּת לַבֵּן (9: 11) 105, אַל־תַּשְׁחֵת (57-59 m. fl.), עַל־מָחֲלַת (53: 1 m. fl.) 106, אֶל־הַנְּחִילוֹת (5) 107.
B. Andra musikaliska uttryck: עַל־עֲלָמוֹת (46: 1), עַל־הַשְּׁמִינִית (6: 1 m. fl.) 108, עַל־יְדוּתוּן (62: 1), בִּנְגִינוֹת (4: 1) 109, לַמְנַצֵּחַ, סֶלָה 110 f.

C. Liturgiska öfverskrifter: לְהַזְכִּיר (38: 1 m. fl.) 112, לְתוֹדָה (100: 1), לְלַמֵּד (60: 1) 113.
D. שִׁיר הַמַּעֲלוֹת 113.

§ 12. Psaltarens aksenter . . . . sid. 115.
A. Betydelse ss. nottecken osäker 115, försök att omsätta dem i noter 116.
B. Betydelse för uppfattningen af texten 117.
C. De poetiska aksenterna: I Distinktiva 119, deras närmaste underordnade 120, transformation 121; II Konjunktiva 122, deras användning 123.

§ 13. Psaltarens text . . . . sid. 124.
A. Allmänna orsaker till textfelen 124.
B. Skäl för erkännande af deras förhandenvaro 125.
C. Speciella sätt för deras tillkomst genom a) fonetisk förvexling 127, b) grafisk d:o 128, c) henografi 131 l. dittografi 132, d) utelemning 133 l. tillsättning 135, e) afdelning 136, f) transposition 138 och g) vokalisering 139.

II.

§ 14. Psaltarens religiösa karaktär . . . . . sid. 141.
A. Psaltaren genomgående religiös 141, förhållande till profan lyrik 144.
B. Ps. inspirerad 145, skillnad från den profetiska inspirationen 145, olika grader 147.
C. Ps. uttryck för den G. T:s ståndpunkten 149, dess hufvuddrag 149.
D. Ps. enhetlig källa för kunskapen om G. T:s religion 150, dock med vissa modifikationen 150.

§ 15. Psaltarens gudsbegrepp . . . . sid. 152.
A. Guds namn 152, deras betydelse och användning 153.
B. Allmänt gudsbegrepp 154, bildloshet 155.
C. Utveckling af gudsbegreppet efter exilen 156, absoluta egenskaper 156, godhet och kärleksfullhet 157, helighet, rättfärdighet 158, evangelisk ande 159.
D. Fadersförhållandet blott allmänt 160, Guds ande 161, Guds ord 162, änglarne 163.
E. Guds moraliska världsregering 163.

§ 16. Psaltarens psykologi . . . . sid. 166.
A. Allmän uppfattning af människan 166, hennes höghet, ringhet 167.
B. Människans väsen 167, ande רוּחַ, själ נֶפֶשׁ 168.

C. Hjärtat לב 170, leb-ruach, leb-näfäsch 171.
D. Själens fortvaro efter döden 172, animism 173, dödens innebörd 174.
E. Föreställningen om Scheol 174, utveckling af odödlighetsbegreppet på olika vägar 176.

§ 17. Psaltarens fromhetsbegrepp . . . . . . sid. 180.
A. De hel. handlingarna 180.
B. Kanon i ps. 15 m. fl. 182, fruktan. förtroende 183, ödmjukhet 184, förhållande till lagen 184, trohet 185.
C. Synd och skuld-medvetande 187, förlåtelse 190, antecipation af nyfödelse 191.
D. Rättfärdigheten inför Gud 192, ej modern självrättfärdighet 195.

§ 18. Förhållandet till nästan . . . . sid. 196.
A. Allmänna grunddrag 196, förhållande till de fromma 197.
B. Negativ belysning om de ogudaktigas handlingssätt 198.
C. Förhållandet till fiender 199, som betraktas ss. ogudaktiga 200, ingen skillnad mellan person o. sak 201.
E. Sedlighetens motiv 204, icke evdämonism 205.
D. Personlig hämdgirighet 202, bedömd efter omständigheterna 203.

§ 19. Psaltarens teokrati- och parusi-begrepp . . sid. 206.
A. Teokratiens utgångspunkt från förbundsideen 207, Jahvä Israels Gud, konung och herre 208 f. Israel hans folk och egendom 209 f.
B. Jahväs närvaro hos sitt folk 210 f.
C. Jahvos parusi 212, de härom handlande ps. 212 f., skillnad från den egentliga profetian 215.

§ 20. Psaltarens Messias-begrepp . . . . . . sid. 214.
A. Dess uppkomst ur det teokratiska konungdömet 214. Herrens tjänare 217.
B. Messianska ps. i inskränkt bemärkelse 217.
C. Typiskt messianska (ps. 22 och 69; 45 och 72) sid. 218 f., 220 f.
D. Direkt messianska (ps. 2 och 110) sid. 222 f.
Slutord 224.

Litteratur.

Inledningsvetenskap.

L. Bertholdt. Histor.-Kritische Einleitung in Schriften des alt. u. neuen Test. Theil V, Erlangen 1815.

F. Bleek. Einleitung in das alte Testament, herausgeg. von J. Bleek und A. Kamphausen, fünfte Aufl. besorgt von *J. Wellhausen,* Berlin 1886.

Fr. Buhl. Den Gammeltestamentlige Skriftoverlevering, Kjöbenhavn 1885; andra upplagan, utg. under titel:
Kanon und Text des Alten Testamentes, Leipzig 1891.

C. H. Cornill. Einleitung in das Alte Testament², Freiburg i B. 1892.

S. R. Driver. An Introduction to the literature of the Old Testament⁴, Edinburgh 1892.

Edv. Riehm. Einleitung in das Alte Testament, bearbeitet u. herausgeg. von *Alex. Brandt* I, II, Halle 1889—90.

F. W. Weber. Kurzgef. Einleitung in die heil. Schriften⁹, München 1891.

E. Reuss. Die Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments², Braunschweig 1890.

E. König. Einleitung in das Alte Testament, Bonn 1893.

A. Schlatter. Einleitung in die Bibel², Calw & Stuttgart 1894.

H. Zschokke. Historia sacra Antiqui Testamenti³, Vindobonae 1888.

O. Zöckler. Handbuch der theolog. Wissenschaften, Nördlingen 1889.

Artiklar i Encyclopedierna, isynnerhet i Herzog-Plitts Prot. Realencyklopädi, Smith's Dictionary, Riehm's Handwörterbuch och Schenkels Bibellexikon m. fl.

Historia.

Fl. Josephi Hebraei. Opera omnia graece et latine curavit Fr. Oberthür I, II, III, Lipsiae 1782.

J. Wellhausen. Prolegomena zur Geschichte Israels[3], Berlin 1886.

B. Stade—O. Holtzmann. Geschichte des Volkes Israel I, II, Berlin 1887—88 (del af Onckens Allgem. Geschichte).

Fr. Buhl. Det Israelitiske Folks Historie, Kjöbenhavn 1893.

C. Geikie. The Bible by modern light, London 1893.

D. Cassel. Lehrbuch der Jüd. Geschichte and Literatur, Leipzig 1879.

W. Pressel. Die Zerstreuung des Volkes Israel, Berlin 1889.

Kommentarer.

Joh. Calvinus. Comment. in libr. Psalm., Gen. 1557.

J. H. Michaelis. Uberiores Adnotationes in librum Psalmorum, Halae 1720.

E. F. C. Rosenmüller. Scholia in Pss. (Tom. IV), Lips. 1798—1804.

J. G. Herder. Vom Geist der Ebräischen Poesie 1782, 87; i Sämmtl. Werke herausgeg. von *B. Suphan.* B. XI, XII Berlin 1879—80.

W. M. L. de Wette. Comm. über die Pss.[3], Heidelberg 1829.

R. Stier. Siebzig ausgewählte Psalmen, Halle 1834.

E. W. Hengstenberg. Comm. über die Pss., Berlin 1842—47.

H. Ewald. Die Dichter des alten Bundes[2]. I. Allgemeines über die Hebr. Dichtung. II. Die Psalmen und die Klagelieder[3], Gött. 1866.

A. Tholuck. Übersetz. und Auslegung der Pss. für Geistlichen und Laien, Halle 1843.

F. Hitzig. Die Pss. übersetzt und ansgelegt, Leipzig u. Heidelberg 1863—65.

J. Olshausen. Die Psalmen erklärt, Leipzig 1853 (14 Lieferung af Kurzgef. exeget. Handbuch).

Franz Delitzsch. Commentar über den Psalter 1859—60;
3:dje uppl., Leipzig 1873—74;
4:de Biblischer Commentar über die Psalmen, Leipzig 1883; den sistnämda åsyftas, om ej särskild uppl. angifves.

H. Hupfeld. Die Psalmen, übers. und ausgelegt[2] herausgeg. von *E. Riehm*, Gotha 1867; 3:dje uppl. bearb. af *W. Nowack*, Gotha 1888.

H. Graetz. Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung, Breslau 1882—83.

F. W. Schultz. Die Psalmen ausgelegt (i Strack-Zöcklers Kurzgef. Kommentar), Nördlingen 1888.

J. J. S. Perowne. The Book of Psalms, a new translation with explanatory notes[8], London 1892.

Th. K. Cheyne. The Origin and religions Contents of the Psalter, London 1891.

Fr. Baethgen. Die Psalmen übersetzt und erklärt (i W. Nowacks Handkommentar), Göttingen 1892.

Joh. Bachmann. Praepar. u. Kommentar zu den Psalmen, Berlin 1890—91.

Midrasch Tehillim od. Haggadische Erklärung der Psalmen, übers. von *A. Wünsche*, Tvier 1891.

E. Kautzsch. Die Psalmen übersetzt, erste bis vierte Aufl., Freiburg i B. und Leipzig 1893.

W. T. Davison. The Praises of Israel, London 1893.

M. Mendelsohn. זמירות ישׂארל ספר תהלים utg. af *Brill,* Wien 1817.

Religionshistoria.

G. F. Oehler. Theologie des Alten Testaments[3] besorgt von *Th. Oehler*, Stuttgart 1891.

H. Schultz. Alttestamentliche Theologie[4], Göttingen 1889.

C. v. Orelli. Die alltest. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, Nördlingen 1882.

E. Riehm. Alttestamentliche Theologie, bearb. u. herausgeg. von *K. Pahncke*, Halle 1889.

J. Robertson. The Early Religion of Israel[3], Edinburg & London 1892.

R. Smend. Lehrbuch der Alttest. Religionsgeschichte, Freiburg i B. und Leipzig 1893.

Aug. Kayser's Theologie des Alten Testaments[2] neu bearb. von *K. Marti*, Strassburg 1894.

Fr. Baethgen. Beiträge zur Semit. Religionsgeschichte, Berlin 1888.

W. F. Gess. Inspiration der Helder der Bibel und der Schriften der Bibel, Basel 1892.

E. Rénan. Histoire Général et Système Comparé des Langues Sémitiques[5], Paris 1878.

R. F. Grau, Semiten und Indogermanen, Stuttgart 1864.

Specialarbeten.

Frz. Delitzsch. Zur Geschichte der Jud. Poesie, Leipzig 1836.

Frz. Delitzsch. System der Biblischen Psychologie[2], Leipzig 1861.

L. Zunz. Die synagogale Poesie des Mittelalters, Berlin 1859.

L. Zunz. Gottesdienstliche Vorträge, Berlin 1832.

C. Ehrt. Abfassungszeit und Abschluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen, Leipzig 1869.

Ch. Bruston. Die Texte primitif des Psaumes, Paris 1873.

W. Wickes. A Treatise on the Accentuation of the 3 so called poetical books of the Old Test., Oxford 1881.

J. Ley. Grundzüge des Rhytmus, des Vers- und Strofenbanes in der hebr. Poesie, Halle 1875.

R. Westphal, Allgemeine Metrik der indogermanischen und semitischen Völker, Berlin 1893.

C. Schlottmann. Zur semitischen Epigraphie ZDMG XXXIII, Leipzig (1869).

F. Giesebrecht. Über die Abfassungszeit der Psalmen, ZATW 1881.

R. Smend. Über das Ich der Psalmen, ZATW 1888.

W. Staerk. Zur Kritik der Psalmüberschriften ZATW 1892.

Fr. Schwally. Das Leben nach dem Tode, Giessen 1892.

G. Beer. Individual- und Gemeindepsalmen, Ein Beitrag zur Erklärung des Psalters,, Marburg 1894.

J. L. Saalschutz. Archäologie der Hebräer, Königsberg 1855—56.

C. F. Keil. Handbuch der Biblischen Archälogie, Frankfurt a. M. und Erlangen 1858—59.

D. B. von Haneberg. Die Religiösen Alterthümer der Bibel[2], München 1869.

W. Nowack. Lehrbuch der Hebräischen Archäologie, Freiburg i. B. und Leipzig 1894.

De lexikaliska och grammatiska arbetena behöfva här ej upptagas; af Gesenius'-Mühlau-Volcks-lexikon åsyftas den 10:de uppl.

Den massoretiska texten (MT): *Baer-Delitzsch's* upplaga af 1880.

Septuagintas text (LXX): dels *Stier-Theiles* Tetraglott, Bielefeld 1854 dels *Tischendorfs* textedition, Leipzig 1875.

Targum och *Peschito*: texterna i *Waltons* polyglott, London 1656, för den förstnämda äfven *P. de Lagarde's* Hagiographa Chaldaice, Lipsiae 1863.

Mischna jämte Maimonides' och Bartenoras Kommentarer: *Surenhusii* edition, Amsterdam 1698.

Den babylon. *Talmud:* Benvenistas upplaga, Amsterdam 1644—48.

Den palästinens. *Talmud:* Krotoschinupplagan af 1866.

Den *svenska* texten: (i allmänhet) Psaltaren, normalupplaga enl. Kongl. Brefvet d. 12 okt. 1888 utgifven af Bibelkommissionen, Stockholm 1890.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft.

ZATW = Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft.

För den öfriga litteraturen hänvisas företrädesvis till de första noterna under hvarje §.

Rättelser:

Sid. 19 f. rad. 1 nerifr. (not) flyttas »*Bleek-Wellhausen*» efter »inledningsarbeten af».

Sid. 67 rad 6 nerifr. (not) läs: isht *Cheyne*, som kanske går längst; jfr äfven *Giesebrecht*, etc.

Sid 131 rad 2 uppifr. står »Guds ord, föreslår», läs: Guds ord på det sättet, föreslår etc.

Sid. 144 rad 10 nerifr. (not) står: jfr sid. 67 i *Robertson*, läs: jfr sid. 67; äfven *Robertson*.

Några smärre inkonsekvenser i formelt afseende torde benäget ursäktas.

I.

§ 1. Psaltarens ställning inom Vetus.

A. Bland de trenne hufvudgrupper, i hvilka G:a Testamentets skrifter enligt judarnes egen anordning indelas: *Lagen* (תּוֹרָה), *Profeterna* (נְבִיאִים) och *Skrifterna* (כְּתוּבִים)[1], är Psaltarens ställning så tillvida bestämd, att den öfverallt upptages inom den sistnämda gruppen *Ketubim* l. (»Ketabe haqqodäsj» =) Ἁγιόγραφα. Denna dess plats betingas med rätta däraf, att Tora-pentateuken, som har en grundläggande betydelse för Israels nationella och religiösa lif, naturligen måste intaga det första rummet, och det andra blifvit anvisadt *dels* de historiska skrifter, hvilka framställa Israels öden från Kanaans intagande till babyloniska exilen 586 f. Kr. (נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים, »prophetae priores»), *dels* de profetiska skildringarna (utom Daniels bok), hvilka i det närmaste omfatta ytterligare tvänne sekler, och sålunda gå ända fram till slutet af 400-talet f. Kr. (נב׳ אַחֲרוֹנִים, »prophetæ posteriores»)[2]. För ingendera af dessa grupper var Psaltaren till följd af sin säregna karaktär fullt lämplig; ovisst är, om äfven den jämförelsevis sena tidpunkten för dess afslutning medverkat till dess upptagande först inom den tredje gruppen. Härmed sammanhänger, att Psaltaren liksom de öfriga Hagiograferna ännu på Kristi tid icke åtnjöt samma officiella auktoritet, som de båda första gruppernas skrifter[3], hvilket bl. a. framgår däraf, att endast

1) Denna tredelning var bruklig hos de palästinensiska judarne, men hos de alexandrinska ej fullt genomförd; jfr *Buhl* Kanon 45.

2) Priores och posteriores angifva här ej tids- utan ordningsföljd; jfr *Riehm-Brandt* Einleitung I, 60 f.

3) På Siracidens tid var en sådan uppfattning gällande, som utjämnade skillnaden mellan Hagiografa och andra religiösa skrifter (jfr företalet t. J. B.-Siraks bok), och samma åsikt framträder i åtskil-

Lagen och Profeterna användes till textläsning på sabbaten[1]), under det att Hagiograferna blott erhöllo midraschisk tolkning[2]), och de båda förstnämda möta stundom såsom benämning på de heliga skrifterna i allmänhet (jfr Luk. 16: 16), så att den i en senare period (medeltiden) vanliga jämförelsen af Tora med »det allra heligaste», Profeterna med »det heliga» och Hagiografa med »förgården» i templet synes motsvara en åskådning af gruppernas inbördes anseende, som för äldre tider icke varit främmande.

Om Psaltaren sålunda med rätta ständigt föres till den sista gruppen, så visar sig dock dess ställning *inom* denna icke alltid vara densamma.

Liksom ordningen mellan de särskilda skrifterna inom Profeternas grupp länge, ända till de första seklen e. Kr., förblef obestämd, beroende därpå, att det först genom Rabbi Jehuda Hannasî's auktoritet (slutet af 2:dra kristna seklet) vardt allmänt bruk att i *ett* band sammanföra flera skrifter[3]), så var ordningen äfven inom Hagiografa länge vacklande, och det icke minst i afseende på Psaltarens plats, en olikhet, som alltjämt bibehållit sig i särskilda editioner. Ofta står den *främst*, såsom i de vanliga tryckta hebräiska upplagorna och flere tyska manuskript är förhållandet; i de massoretiska förteckningarna däremot liksom i de spanska handskrifterna ställas enl. den palästi-

liga bestämmelser i Talmud, ss. t. ex. att en förmyndare fick inköpa blott Tora och Nebiim för sin myndlings räkning. Jfr *Buhl* Kanon 14 och Tosefta Baba Batra 8: 14.

1) Apostl. 15: 21 omnämnes endast Mose, men af åtskilliga andra ställen synes, att äfven profeterna blifvit förelästa; jfr Apostl. 13: 15; Luk. 4: 17.

2) *Buhl* o. a. st. Föreläsandet af Esters bok (en af Hagiograferna) vid Purimfesten hade särskild historisk anledning. Därjämte skall man på några ställen i Östern (Babylonien) ha läst haftarer ur Hagiograferna vid Mincha-gudstjänsten, men för öfrigt saknas alla spår däraf. Bruket af de s. k. festmegillot vid större högtider är mycket yngre; jfr *Zunz* Gottesdienstl. Vorträge 6, 14.

3) *Buhl* Skriftoverlevering 27, jfr Baba Batra 13 b: אמר רבי מעשה והביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים כאחד והכשרנום.

nensiska ordningsföljden Krönikeböckerna före Psaltaren[1]), hos de babyloniska judarne tyckes det hafva varit brukligt att anvisa samma plats åt Ruths bok, hvilken betraktades såsom en inledning till Psaltaren, enär Ruth var stammoder till David, efter hvilken Psaltaren blifvit uppkallad[2]).

Riktigast torde emellertid vara, att Psaltaren får begynna Hagiograferna, eftersom den i Luk. 24: 44 omnämda tredelningen *νόμος καὶ προφῆται καὶ ψαλμοί*, där »Psalmerna» användas ss. namn på Hagiograferna (jfr Luk. 24: 27), synes tala för, att Ps. före talmudiska tiden verkligen intagit första rummet inom sin grupp[3]); till samma slutsats ledes man i viss mån äfven af det ofta citerade stället *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυίδ* i 2 Makk. 2: 13, ehuru det bref, hvarur citatet är hämtadt, numera allmänt betraktas ss. oäkta[4]). Dessutom hade Psaltaren vida större anseende än de öfriga Hagiograferna, ty dels användes han vid tempeltjänsten[5]), hvarom mera i det följande, dels troddes han allmänt till större delen representera den Davidiska psalmdiktningen och var i denna egenskap äldre än de båda följande poetiska skrifterna Ordspråksboken och Job, hvilka ansågos framställa den Salomoniska tidens Chokma-litteratur[6]).

Att Psaltaren i de svenska bibelupplagorna fått sin plats *efter* både Krön.-bb., Esra-Nehemja, Ester och Job,

---

1) Enl. *Delitzsch* Ps.-Kom.[1] för att anknyta Krön.-bb. till Kon.-bb., men oriktigt, ty dessa skrifter skildes gm prophetae posteriores; också är denna förmodan i de senare upplagorna af 1873 och 1883 öfvergifven.

2) Jfr *Strack* art. Kanon i Herzog Realencykl.

3) Jfr *Delitzsch* Ps.-Kom.[4], 3.

4) *Driver* Introduction s. XXIX. Däremot äger det af Delitzsch i senare upplagor anförda Filo-citatet »De vita contemplativa» 3 föga beviskraft, då detta arbete icke härrör från Filo; jfr *Strack* o. a. st.

5) Jfr *Buhl* Kanon 14.

6) Därför anger den massoretiska beteckningen חא״ם af de 3 poetiska böckerna תְּהִלִּים, אִיּוֹב och מִשְׁלֵי Ps:s plats bättre än den andra benämningen אמ״ת, som ställer Job först och Ps. sist (jfr *Hieronymus* i hans Prologus galeatus).

men före de egentliga profeterna, beror därpå, att Luther i sin bibelöfversättning, till hvilken den svenska häri ansluter sig, — oegentligt nog — frångick de palästinensiska judarnes tredelning af skrifterna i Vetus och i allmänhet följde den anordning, som i LXX var förherskande, och som troligen härrör från en tid, då ordningen mellan böckerna ännu icke blifvit bestämdt fixerad, dock med den ändring, att de okanoniska skrifterna samlades i slutet[1]).

Den första platsen tillkommer Psaltaren med rätta, enär han på grund af sitt innehåll måste betraktas ss. den ojämförligt viktigaste af alla Hagiograferna; den gammaltestamentliga religionen kan nämligen i. enskilda riktningar sägas rent af uppnå sin höjdpunkt däri[2]).

B. Men icke endast bland Hagiografa utan i förhållande till samtliga G. T:s skrifter utmärker sig denna sångsamling genom sin egenskap att vara ett uttryck för den *subjektiva* religionen[3]). Ty under det de öfriga i allmänhet sedt ss. den *objektiva* religionens urkunder framställa Guds uppenbarelser för människorna, hans bud, förordningar och de af honom anbefalda inrättningarna (Pentateuken) samt det sätt, hvarpå dessa uti Israel blifvit följda (de historiska bb.), så visar Psaltaren i sin helhet betraktad verkningarna däraf i människornas sinnen, åtminstone hos de ädlare personligheterna i Israel, och skänker oss därmed en oskattbar inblick i de frommes religiösa och etiska medvetande, hvilket i dessa psalmer tager sig ett omedelbart uttryck[4]). Om de öfriga böckerna skildra så att säga »Guds vägar till sitt folk», så tecknar Psaltaren de enskilda människornas »vägar

1) Jfr *Buhl* Skriftoverlevering 48 f., 55 f.

2) *Buhl* Israel. Historie 248.

3) »Die Psalmdichtung bildete den unmittelbaren Ausdruck der subjektiv gewordenen Religion», *Zöckler* Hdb. I, 1, 447.

4) Psaltaren gifver sålunda en tillförlitligare bild af det religiösa lifvet än någon af de öfriga skrifterna, åtminstone i fråga om de individuella författarne. Jfr »Der Psalter, dieser bilderreicher Spiegel des innersten Gemüthslebens der Heiligen des alten Bundes», *Delitzsch* Ps.-Kom.[1] II, 371; jfr ock *Luthers* bekanta företal till Psaltaren.

till Gud», och kan med ett ord sägas utgöra den israelitiska församlingens svar, dess innehållsrika, femfaldiga Amen till Guds bud och ledning af densamma[1]).

Men i det sätt, hvarpå detta Amen uttalas, framträder såväl människonaturen i allmänhet som den personliga individualiteten med sin säregna bestämdhet och gör sig gällande i högre grad än i någon af de öfriga skrifterna. Lika mångfaldig och skiftande, som människans tanke- och känslovärld är, lika mångfaldiga och vexlande blifva sålunda dess omedelbara uttryck i Psaltaren. Därför framställa psalmerna de mest olika stämningar: än den djupaste sorg och ångest, som frampräassar ett rop om bistånd och hjälp utur nöden, än den jublande glädjen, som brister ut i de mest högstämda lofsånger, än åter afspeglar sig däri den stilla, inre friden, som till lyrans strängar anslår ljufliga harmonier, men under allt en djup religiositet, i hvilken människoanden såväl i det ena som det andra läget höjer sig till Gud, den allsmäktige och barmhärtige.

Naturligt är sålunda, att Psaltaren har en öfvervägande *lyrisk* karaktär, hvilken af poesiens arter företrädesvis ägnar sig att uttrycka de känslostämningar, som människan har i förhållande till Gud. Vanligen visa psalmerna sig tillhöra den s. k. *sångartade* lyriken eller vid högre lyftning *hänförelsens* lyrik, stundom äfven med tillsatser af andra lyriska diktarter, isynnerhet från den *betraktande* lyriken, som t. ex. i ps. 8, 15 m. fl. är utmärkande; men icke sällan framträder den förståndsmässiga, lugna reflexionen så starkt, att enskilda psalmer hällre böra karaktäriseras ss. alster af den gnomiska eller didaktiska poesien, ex. 1, 2, 34, 90, 119 m. fl. och isynnerhet 49, 73 och 78, hvilka också gemenligen kallas läropsalmer. Ofta är stämningen i dem så blandad och vexlande, att de kunna upp-

1) Jfr *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kom. Einleit. XIII; detsamma uttrycker *JHMichaelis* ungef. så: »in aliis libris Deus ad nos loquitur, in hoc [Psalterio] nos ad eum loquimur»; Praefatio in Hagiographa et Psalmorum librum § 10; och *Zunz*: »Gleichwie Moses das Wort Gottes an Israel brachte, trug David Israels Worte Gott vor», Synag. Poesie I, 4.

fattas på olika sätt (se § 3); men den förherskande karaktären är dock den lyriska, hvilken framträder desto tydligare, om man jämför den pragmatism, som utpräglar sig i de flesta öfriga skrifterna i Vetus, icke blott i de delar, hvilka af den nyare kritiken uppfattas ss. Jahwäiska eller Deuteronomistiska öfverarbetningar, utan äfven i de båda andra poetiska skrifterna (Job och Ordspråksboken), med hvilka Psaltaren brukar sammanställas.[1])

Hebreen var liksom semiterna i allm. framför andra en känslomänniska, en född lyriker, som hade större behof att uttrycka sina egna än att skildra andras känslor[2]); lyriken är också den diktart, som han isynnerhet utbildat, och det i så hög grad, att epos och drama på hebräiskt område icke på något sätt därmed kunna jämföras[3]).

Och om epos har till uppgift att förherrliga nationalhjältarne, så är tendensen i det G. T. åskådningssättet så främmande för en dylik diktart, sådan som den t. ex. i Greklands sagor utbildat sig, att epos aldrig kunde rätt frodas på hebräisk mark; ty hebreernas älsta berättelser skildra ej halfgudar och heroer med deras bragder, utan människor, hvilkas storhet bestod i deras gudsfruktan, hvarigenom de framställas ss. förebilder för kommande släkten[4]). Och då dramat för sin utbildning förutsätter epos, så saknade äfven den diktarten mark i Israel. Dock finnas i Vetus ansatser till båda, till epik exempelvis i skildringen af Josefs l. Simsons historia, ehuru äfven här den religiösa pragma-

---

1) *Grätz'* mening, att liksom den hebr. poesien i allm. lägger mera vikt på det etiska än det ästetiska, äfven psalmerna skulle »eine lehrhafte Tendenz verfolgen» (Ps.-Kom. I, 5), innebär för visso en öfverdrift, ty de flesta af dem gifva det intryck, att de tillkommit ss. omedelbara utflöden af sångarens själslif utan specielt didaktisk tendens.

2) *Riehm-Brandt* Einleitung II, 172; *Driver* Introduction 338.

3) Jfr *Stade* Geschichte Israels I, 48; *A. Müller* Islam im Morgen- u. Abendland I, 38.

4) Om den bibliska framställningens relativt ovanliga objektivitet, som framhållits äfven af profana författare, ss. Heeren, von Ranke, se *Zöckler* Hdb. I, 1, 322 f.: och *H. Schultz* Altt. Theologie 107.

tismen gör sig gällande, och till dramatisk anläggning i Jobs bok och Höga Visan; ja t. o. m. i flera psalmer genom fördelning af särskilda strofer på halfkörer, (hvarom se vidare § 9), men äfven här behåller det lyriska elementet öfvervikten. I allmänhet voro hebreerna alltför lifliga känslonaturer för att kunna äga den lugna reflexion, som för dessa mera objektiva diktarter erfordras[1]).

Men så hafva de i stället uti Psaltaren låtit sin rika känsla, sin lifliga fantasi, sin ofta storslagna tankeförmåga och sin glödande entusiasm framträda på det herrligaste sätt i ett ädelt, högstämdt och bildrikt språk, hvars kraft visserligen stundom öfvergår till hårdhet, men som med sina korta satser, oförmedlade öfvergångar, omvexlande uttryck för samma känslor alltjämt troget afspeglar det lyriska innehållet och därmed förlänar framställningen ett särskildt behag.

C. Till detta mer ästetiska värde, hvilket Psaltaren alltid skall bibehålla, kommer hvad som gifver densamma det största värdet. Då Israeliten där uttrycker sitt rika religiösa innehåll, gör han det på ett sådant sätt, att det nationella och det religiösa elementet sammansmälta så som eljes ingenstädes[2]), och den partikularism, som vidlåder den G. T:a religionen öfverhufvud och som — utgörande både dess styrka och dess svaghet — så ofta bjärt framträder i flertalet af Vetus' öfriga böcker, får vika tillbaka för den allmänna religiositet, hvilken uttalar sanningar och erfarenheter, som för alla människor äro gemensamma. Trots sin nationella grundåskådning blifva psalmerna därigenom användbara för alla folk och för alla tider[3]). Också har väl ingen af G. T:s böcker blifvit så allmänt och flitigt brukad

---

1) Emellertid bör man äfven ihågkomma, att utom den jämförelsevis ringa litteratur, som i Vetus blifvit bevarad till våra dagar, bevisligen funnits en mängd skrifter (jfr Pred. 12: 12), hvilka, om de varit oss bekanta, måhända skulle stält den hebr. diktkonsten i en annan dager.

2) Jfr *Grätz* Ps.-Kommentar I, 6.

3) Jfr *Tholuck* Überzetzung u. Auslegung der Psalmen[2] 17.

både till offentlig och enskild andakt, och ingen af dem har fortfarande öfvat så djupt inflytande på det religiösa lifvet som Psaltaren [1]).

Också utgör denna sångsamling en för hebreerna egendomlig klenod, hvartill intet folk äger något motstycke, och äfven i det nittonde seklet gäller det, att Psaltaren är »fortwährend Vorbild aller geistlichen Poesie» [2]).

I sin nuvarande form hade Psaltaren till uppgift att utgöra den judiska församlingens sångbok vid gudstjänsten i det senare (Serubbabelska) templet, om ock en eller annan psalm icke från början varit afsedd för liturgiskt bruk.

§ 2. **Psaltarens namn.**

Psalmerna hafva ett så mångskiftande innehåll, att ingen af de befintliga benämningarna fullständigt omfattar detsamma. Då de vanliga kollektivnamnen, som afse hela Psaltaren eller större delar däraf, sålunda få anses ss. mera tillfälliga, må här för öfversikts skull upptagas äfven de benämningar, hvilka förekomma öfver enskilda psalmer.

A. **Kollektiv-namn.**

1) תְּהִלִּים [3]) = *hymner*, *lofsånger*, är den benämning, som vanligen möter på Psaltaren ss. ett helt.

Härledt af הָלַל »v. klar», »glänsa», qitt. »prisa» (jfr »hallelujah» = »prisen Jah») passar detta namn eg. blott för ett mindre antal psalmer med afseende på deras innehåll, men härrör först från en senare tid, då hvarje sång vid guds-

1) Isynnerhet under slutet af medeltiden var denna dess betydelse stor, ty, då biblen 1229 blef förbjuden för lekmän, gjordes ett undantag för Psaltaren. *Tholuck*[2] sid. 1 f.

2) *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kommentar Einl. XIV.

3) Därjämte hos senare det däraf sammandragna תִּלִּים (Hippolyt. *Σεφρα θελειμ*, Eusebius *Σεφηρ θιλλην*, Hieron. SEPHAR THALLIM), se *Delitzsch* Ps.-Kommentar 5.

tjänsten fattades ss. en »hymnus», en lofsång. I stället för mask.-formen, som — eljes obruklig — från Talmud inkommit i de hebräiska bibelupplagorna, har Massora תְּהִלּוֹת, hvars singul.-form תְּהִלָּה finnes i öfverskriften till ps. 145.

2) Benämningen תְּפִלּוֹת = *»böner»* (af פָּלַל »skilja», qitt. »döma», hitq. »bedja», om bönen såsom medlande) angifver äfvenledes den egentliga karaktären endast af en del psalmer, men kan begagnas om alla, då bönens väsen fattas ss. en andens hänvändning i allmänhet till Gud, och möter ss. underskrift i slutet af ps. 72 om psalmerna i de 2 första böckerna. Dess sg.-form תְּפִלָּה står därjämte i öfverskriften till 5 ps. (17, 86, 90, 102 och 142), hvilka dock ej kunna sägas i något skilja sig från andra bönepsalmer.

Den i LXX vanliga öfverskriften *ψαλτήριον* (Hieron. »Psalterium», hvaraf medelbart det svenska »Psaltare») af *ψάλλειν* »anslå», betecknar egentl. ett stränginstrument, i LXX oftast motsvarande näbäl, men står därjämte ss. namn på samlingen af sångerna *ψαλμοί*, närmast de därtill sjungna, men sedan på alla[1]), och har i denna betydelse blifvit den vanliga benämningen[2]).

B. **Special-namn.**

3) Ss. namn på enskilda psalmer möter oftast (57 gngr) מִזְמוֹר = *psalm*, LXX *ψαλμός* (af זָמַר, qal i hebr. brukl. blott i derivata ss. זְמִירָה, זִמְרָה »sång», ar. زمر musicera, jfr زمارة

1) Jfr svenska »Pilgrimsharpan», namn på en samling sånger, ehuru ett harpo-ackompagnement därmed ingalunda afses.

2) De i de öfriga gamla versionerna begagnade namnen ha föga intresse. Syriska ܟܬܒܐ ܕܡܙܡܘܪܐ, arabiska مزامير och ätiopiska *mazmûrât* använda pl.-former af »*mazmûr*», motsv. hebr. מִזְמוֹר, hvilket först i efterbibliskt språkbruk förekommer i pl.; Qorans benämning på Psaltaren زبور sammanhänger möjligen till sin bildning med »mizmor», men betyder för arab. språkmedvetande blott »skrift» i allm. Jfr *Delitzsch* Ps.-Kom. 5 och Geschichte d. Jüd. Poesie 193.

pipa, qitt. »sjunga», »musicera», »prisa»)[1]) betyder ss. Hupfeld uppvisat en *sång med ackompagnement*, men enl. språkbruket endast en dylik af religiöst innehåll.

Enl. *Ewald*[2]) skulle ordet ss. terminus technicus särskildt betyda »ackompagnement af *hela* orkästern», i motsats till מַשְׂכִּיל och מִכְתָּם, som skulle ange ett partielt ackomp., men hela hans hypotes för tolkningen af dessa ord är högst osäker[3]), så att den icke har vunnit någon anslutning bland exegeterna. Och *Grätz*' mening, att »mizmor» blott skulle angifva början af en ny psalm, ungef. = »psalmkapitel», vederlägges däraf, att det stundom (t. ex. ps. 62, 67, 68) icke står i början af öfverskriften utan först *efter* andra ord, en omständighet, hvilken icke kan, ss. Grätz förmodar, bero endast på afskrifvares vårdslöshet[4]).

4) Vidare möter שִׁיר (nom. unit. שִׁירָה ps. 18: 1) = *sång*, LXX ᾠδή, 28 gngr i öfverskrifterna, men då det endast betyder sång i allm. — sål. äfven en profan —, står det sällan (ss. ps. 18 och 46) ensamt, utan får vanligen något tillägg, som anger dess liturgiska l. religiösa karaktär, ss. »mizmor» (12 gngr)[5]) eller מַעֲלוֹת (ps. 120—134).

---

1) I Hebr. brukas qal blott i betydelsen »rensa vinrankan», och många försök äro gjorda att däraf härleda betydelsen »sjunga», ss. *Ewald:* putsa, vara ren, qitt. tala rent, sjunga; *Hgstbg:* putsa, qitt. smycka, besjunga; *Schultens:* inskära = göra cäsurer, deklamera; *Hitzig*, *Schultz:* artikulera, sjunga m. fl., men intet tillfredsställande, ty de synas alla vara för långsökta och tillkonstlade, därför säkrast att med *Ges.-M.-V.*, *Fürst*, *Del.* m. fl. hålla verben i qal åtskilda, om man ej med *Hupf.* vill söka en gemensam utgångspunkt i betydelsen »summen»; jfr *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kom. XLVI.

2) Dichter I, 228 f.

3) Så påpekadt isht af *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kom. I, 235. Mot Ewalds teori talar särskildt ps. 47, som har både mizmor i öfverskriften och maskil v. 8, det sista i så fall ganska olämpligt.

4) *Grätz* Ps.-Kommentar I, 79 f.

5) Nämligen ps. 48, 65—68, 75 f., 83, 87 f., 92 och 108; vid 48, 66, 83, 88 och 108 är ordningen: שיר מזמור, vid de öfriga omvänd, hvilket visar, att intetdera betraktas ss. ett species af det andra, trots LXX:s ψαλμὸς ᾠδῆς och ᾠδὴ ψαλμοῦ.

Mot *Grätz'* förmodan, att det skulle vara den exklusiva benämningen för »Singlied», som verkligen afsågs för sång, isynnerhet vid särskilda tillfällen[1]), strider det faktum, att utom 48 och 92 ingen af de andra veckodagspsalmerna, hvilka, ss. man bestämdt vet, användes till sång, hafva denna öfverskrift.

5) Oviss är däremot betydelsen af det vid 13 ps.[2]) förekommande מַשְׂכִּיל, ty då hvarken innehållet eller den rytmiska byggnaden hos dessa psalmer skiljer sig från andra genom någon egendomlighet, och ordet icke, ss. Ewald förmenar, tyckes hafva något sammanhang med musiken[3]), ej häller de gamla öfversättningarna (LXX *συνέσεως* l. *εἰς σύνεσιν*, Targ. שָׂכְלָא טָבָא »godt förstånd» m. fl.) ge tillräcklig ledning för dess förklaring, så är man hänvisad till den ofta osäkra etymologien, hvarför meningarna om dess betydelse äro mycket olika. *Hitzigs*[4]) härledning af arabiska شَكْل = »etwas Gestaltetes», »ligata oratio», »Gedicht» är minst tilltalande af alla; de fleste anse det vara en hiqtilform af שָׂכַל, hvilken allteftersom den uppfattas ss. inre l. yttre transit. ger olika betydelse. *Ewalds* andra (alternativa) tolkning: »ein feines, kunstvolles Lied» (hiqt. inre trans.), vinner icke stöd af någon särskild konstfull anordning i dessa ps.; *Delitzsch's* öfversättning »betraktelse» (i ansl. till hiqt. = betrakta, ps. 106: 7), passar ej ss. obj. till זמרו ps. 47: 8. Då ordet eljes i språket vanl. betyder »intelligens», så har *Grätz* i anslutning till Aq. och Hieron. fattat det ss. attribut till דוד l. למנצח (jfr 2 Kr. 30: 22 הַלְוִיִּם הַמַּשְׂכִּילִים), men denna tolkning

1) *Grätz* Ps.-Kommentar I, 81 f.

2) Ps. 32, 42, 44 f., 52—55, 74, 78, 88 f. och 142; dessutom inuti texten ps. 47: 8.

3) *Ewalds* hypotes, att det skulle beteckna ett partielt ackompagnement (de högre cymbalerna), göres osannolik därigenom, att ordet ps. 45: 1 icke står tillsamman med den andra där befintliga musiktermen (על-ששנים).

4) Ps.-Kom. till ps. 32, efter J. D. Michaëlis och Rosenmüller.

vederlägges fullkomligt dels däraf, att dess hufvudord i så fall stundom skulle rent af suppleras (ex. 74, 78, 89), hvilket är otänkbart, dels däraf, att den 47: 8 blott kunde försvaras genom en ändring af מַשְׂכִּיל till מַשְׂכִּלִים, hvilken här vore nästan våldsam och ej funne stöd i parallelismen.

Bättre synes då att i anslutning till den äldre, vanliga kausativa uppfattningen af hiqtil = »undervisa» fatta »maskil» = *lärodikt*[1]), (så Gesen., de Wette, Siegfried-Stade lex. m. fl.), en betydelse, som väl passar till 32 (jfr v. 8 אַשְׂכִּילְךָ), och 78, men som i afs. på de öfriga får antagas ha i enlighet med hebräisk åskådning blifvit förallmänligad till *»from dikt»*[2]), ifall man ej med *Schultz* föredrager uttrycket: »ein verständnisvolles Lied», hvilket närmast återger den vanl. personliga betydelsen af part. hiqt., men väl knappast låter säga sig om en sång. Den särskilda karaktär, som en »maskil» att döma af ps. 47: 8 torde ha ägt, kan icke närmare angifvas[3]).

6) מִכְתָּם, som anträffas ps. 16 och ps. 56—60 före l. efter לְדָוִד, liksom eljes är förhållandet med »mizmor», har väl liksom detta en teknisk betydelse, och är sål. ej = כֶּתֶם »klenod» (så Luther, Geier), eller = Spottlied» af aram. כתם »befläcka» ty intetdera har något stöd i ps:s innehåll[4]). Då *Ewaldska* hypotesen, att det skulle beteckna ett »doft ackompagnement» (opp. »maskil») är lika betänklig som i afs. på »maskil»[5]), och *Böhmers* försök att förklara det = grekernas musikterm *πυκνόν*, ungef. = kromatisk tonskala, hvilar på den obevisliga förutsättningen, att hebreerna så tidigt

---

1) Abstrakt betydelse af dylik form stödes af t. ex. מַכְבִּיר fullhet, מַשְׁחִית fördärf m. fl., jfr *Delitzsch* Kommentar till ps. 32: 1.

2) Jfr *Hupfeld-Riehm* Ps.-Kommentar II, 217.

3) Jfr *Bæthgen* Ps.-Kommentar XIV.

4) Ännu mindre berättigad är Aquila's och Symmachos' uppfattning, att ordet är sammansatt af מָךְ = ringa och תָּם = oskyldig (jfr Targ.: מַכִּיךְ וּשְׁלִים »humilis et perfectus» om David), en läsart och tolkning, som strider mot både grammatik och analogi; jfr *Hupf.-Nowack* Ps.-Kom. I, 234 f.

5) I ps. 56—59 står »miktam» icke tillsamman med de öfriga musiktermerna.

användt denna skala; då vidare *Schultz'* tydning »en sång att inprägla i minnet» saknar stöd i språkbruket[1]), så torde *Delitzsch* här hafva en bättre tolkning, då han i anslutning till LXX:s στηλογραφία, Targ. גְּלִיפָא תְרִיצָא »sculptura recta» (ps. 16) återger det med *inskrift-sång* och därvid påpekar, att dessa ps. utmärkas dels af förekomsten af »denkwürdige Worte», inledda med אמרתי o. d., dels af refrängartade upprepningar af sådana meningar[2]).

7) Äfven שִׁגָּיוֹן ps. 7 och dessutom blott Hab. 3: 1 (עַל שִׁגְיֹנוֹת) är till sin betydelse mycket omtvistadt. Att den äldre uppfattningen (jfr t. ex. Kimchi) af 'שׁ ss. = ett instrument (i anslutning till Hab. 3: 1) är oriktig, framgår af tillägget ps. 7, »som han sjöng», ty detta anger tydligen ett slags sång; men att det (jfr LXX ψαλμός) skulle vara = sång i allm. = הִגָּיוֹן (ps. 9: 17 m. fl.), med äldre שׁ för yngre ה, strider mot Hab. 3: 1, där det tyckes angifva ett särskildt slag af sång. Detta kan dock ej v. = »lofsång», hymnus, ty det skulle erfordra uttalet שְׁגָּיוֹן (jfr הַשְׂגִּיא hos Job, syr. ܫܒܚ »prisa»), ej häller det motsatta: »sorgesång» (Rosenmüller, de Wette, jfr arab. شجى »sörja»), ty innehållet strider däremot[3]). Och då äfven *Hitzigs* eljes tilltalande sammanställning däraf med arab. سَجْع = »rimprosa» icke passar på någotdera stället, hvarför t. o. m. han själf förklarar 'שׁג ej betyda detta utan blott »rhythmisch abgemessene Rede»[4]) i mots. till egentlig poesi, så torde det,

1) *Ewald* Dichter I, 229; *Hupf.-Nowack* Ps.-Kom. I, 234; *Schultz*, Ps.-Kom. 4.

2) I nyare judisk poesi betyder »miktam» rent af epigram; *Delitzsch* Kom. till ps. 16.

3) Dessutom är denna tolkning språkligt betänklig, enär hebr. שׁ är = arab. س, ej ش.

4) *Hitzig* Ps.-Kom. till ps. 7.

Att *Rée's* förklaring däraf ss. sammandraget af שִׁיר הִגָּיוֹן saknar stöd i språkbruket, och *Grätz'* emendation till שִׁיר נְגִינוֹת af שִׁיר עַל־נְגִינוֹת ögonskenligen är ohållbar, behöfver knappast påpekas. *Rée* Forschungen 30; *Grätz* Ps.-Kom. I, 84.

såsom några rabbiner göra, bättre härledas af שָׁגָה »errare», (så flere äldre, ss. Aq., Symm., Theod., Hieron.), men icke med betydelsen: »villfarelse» (om Davids fall), ty den stämmer icke med innehållet, utan i den af flere nyare forskare[1]) antagna meningen, att »schiggajon» motsvarar *»ode erratica»*, *»dityramb»*, »Taumellied», och sål. anger innehållet ss. särdeles omvexlande och lifligt, hvilket isynnerhet i ps. 7 är förhållandet.

§ 3. **Psaltarens indelning.**

A. Psalmerna äro i den hebräiska texten 150, hvilket antal möter äfven i LXX liksom i de andra gamla öfversättningarna och troligen sammanhänger med indelningen af pentateuken i 150 perikoper (»parascher»), afsedda för en 3-årig cykel. Väl är antalet stundom något mindre; enligt den älsta traditionen räknade man nämligen blott 147 ps.[2]) (motsvarande »vår fader Jakobs lefnadsår») genom förening af 42—43, 114—115, någon gång äfven 1—2, och i flera handskrifter (äfven hos Kimchi) möta 149, i det endast 114—115 blifvit sammanslagna[3]); men 150 kan dock anses såsom det normala åtminstone för senare tid.

---

1) Så t. ex. *Ewald.* Dichter I, 229, *Keil* Kom. till Hab. 3 och isynnerhet *Delitzsch* Kom. till ps. 7. *Schultz's* försök (Ps.-Kom. 4) att förandliga betydelsen till »Irrsalslied», »eines der in weglosen Wüste (auch in höhern Sinn) hinausgestossen ist», strandar på Hab. 3.

2) Att denna olikhet sammanhängde med vissa 3 års-cyklar, hvilka blott hade 147 sabbater, under det andra hade flera, se *Grätz* Ps.-Kom. I, 9. Jfr Jer. Talm. Schabbat p. 15 c: אמר ר׳ יהושע בן לוי מאה וארבעים ושבעה מזמורות שכתיב בתהלים כנגד שנותיו של אבינו יעקב.

3) Så ofta både i karäiska och rabbanitiska mss. Äfven Peschitå förenar 114—115, men uppnår genom tudelning af 147 ändock summan 150. Dessutom finnes i LXX och de andra öfversättningarna en apokryfisk Davids psalm, om segern öfver Goliat, men med särskild anmärkning, att den är »utom räkningen». Jfr *Delitzsch* Ps.-Kom. 16; *Hupfeld-Nowack* d. LI; *Riehm-Brandt* Einl. II, 185 f.; *Driver* Introduction 345. Om några andra apokryfiska psalmer ur syriska källor, se *W. Wright* Proceedings of the Society of Bibl. Archeol. Juni 1887.

Fördelningen af de enskilda psalmerna är emellertid i den hebr. texten (»Textus receptus»), till hvilken de svenska upplagorna ansluta sig, och i LXX-Vulgata något olika, i det ps. 9—10 samt 114—115 blifvit i LXX sammanslagna till *en* ps. hvardera, men våra ps. 116 och 147 hvardera uppdelats i tvänne. Den grekiska och romerska kyrkans exegetiska litteratur citerar sålunda ps. till större delen med andra N:r än den protestantiska. Olikheten synes af följande sammanställning:

Hebr. text.		LXX-Vulgata.
1–8	motsvarar	1–8
9+10	»	9
11–113	»	10–112
114+115	»	113
116	»	114+115
117–146	»	116–145
147	»	146+147
148–150	»	148–150

Indelningen i LXX har företräde i afs. på ps. 9—10, hvilka tvifvelsutan, ss. framgår af den alfabetiska anordningen, egentl. utgjort *en* ps.[1]); äfvenså voro 42 och 43 från början blott *en* ps.[2]), ehuru 43 för liturgiskt bruk blifvit afskild[3]); däremot tyckes den hebr. textens indelning i afs. på de öfriga ps. böra bibehållas.

Möjligt är, att några ps. rätteligen borde uppdelas i flera, ss. ps. 144 (efter v. 11), och enl. några kanske 19 (v. 7), 24 (v. 6) och 27 (v. 6); i afs. på dessa kan dock den nuvarande anordningen med lika goda skäl försvaras[4]).

---

1) Tudelningen inträder först i Peschitâ, »die schlechteste aller Übersetzungen» (*Bæthgen* Ps.-Kom. t. ps. 9—10). Jfr *Bleek-Wellhausen* Einl., 471; *Hupfeld-Nowack* Kom. t. ps. 9.

2) Jfr den lika refrängen, situationen och frånvaron af öfverskrift öfver 43 m. m.

3) Ps. 42, 43 äro förenade till *en* ps. i 38 hebr. mss. (Kennicott, V. T. Hebr.) och 9 (de Rossi, Variae lectiones V. T:i).

4) *Bleek-Wellhausen* o. a. st. delar ej 19 och 144, men istället 32 och 7, dock ss. mig synes med mindre skäl än de ofvan anförda. Enl.

Några psalmer förekomma 2 gånger: de Jahväiska ps. 14 och 40: 14 f. möta i Elohistisk redaktion ps. 53 och 70; ps. 108 är sammansatt af 57: 8—12 och 60: 7—14, hvarjämte ps. 18 finnes i den historiska texten 2 S. 22[1]).

B. Psalmerna fördelas på ett rent yttre sätt (i motsvarighet till pentateukens 5 delar)[2]) i 5 böcker: I = ps. 1—41; II = ps. 42—72; III = ps. 73—89; IV = ps. 90—106 och V = 107—150. De 4 första afslutas enl. en i österländska arbeten vanlig plägsed med en särskild doxologi בָּרוּךְ יהוה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וג׳, som icke bör räknas in i de resp. psalmernas egentliga text[3]), jfr 41: 14; 72: 18 f.[4]); 89: 53; 106: 48, och vid 5:te bokens slut ersätter lofpsalmen 150 en dylik doxologi. Om denna indelnings ålder, som i alla händelser är äldre än LXX, se § 8.

C. Bortsedt från den yttre indelningen i 5 böcker har man på olika sätt försökt indela psalmerna, men utan tillfredsställande resultat. Några forskare, t. ex. Hengstenberg, Grätz, Baethgen, hafva lagt den rådande subjektiva stämningen till grund och därvid vanligen uppställt 3 klasser: *lof*psalmer, *böne*psalmer med klago- och botpsalmer samt *läro*psalmer, men om också en del med fog kan hänföras till endera klassen, finnas dock så många andra med blandad stämning och vexlande ton, att de svårligen kunna helt rubriceras under någondera. Ofta börjar t. ex. en

---

Grätz utgjorde 95—100 ursprungl. sannolikt *en* dikt, så ock 135—136; Ps.-Kom. I, 11. Jfr *Driver* Introduction 345.

1) 1 Kr. 16: 8—36 är mosaik ur 96, 105; se § 8.

2) Jfr Midrasch Tehillim: »Mose gaf dem Toras 5 bb.» וכנגדם נתן להם דוד ספר תהלים שיש בו חמשה ספרים och *Hippolytos* (hos Epiphanios): *καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διεῖλον βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλην πεντάτευχον.*

3) Tillvaron af dessa doxologier synes tyda på, att de enskilda bb. i Ps. skrifvits på särskilda rullar; också kallas de någon gång rent af »rullar» מְגִלּוֹת, ss. af kareern Jerocham (c. 950). Däremot är Lagarde's förmodan (Orientalia II 1880, 13), att 5-delningen af Ps. afsett lika många delar af gudstjänsten, alldeles ohållbar. Jfr *Delitzsch* Ps.-Kom. 12.

4) Efter denna doxologi finnes därjämte en särskild underskrift i denna ps, se sid. 75.

ps. med bön, t. o. m. ett ångestfullt rop om hjälp, men slutar med lof och tacksägelse, ex. ps. 7, 13, 22, 31, 64, 69, 71, 140 m. fl., eller tvärtom (ehuru mera sällan) andas den i början en glad frimodighet och slutar med bön, ss. 40, 41, 144 (jfr v. 1, 2 med v. 11), hvilket allt gör en mera subjektiv indelningsgrund särdeles vansklig[1]).

Andra ha försökt fästa sig vid det objektiva innehållet eller det hufvudämne, som i en ps. företrädesvis behandlas. Och ehuru äfven denna synpunkt vid genomförandet bereder svårigheter, så att mången forskare helt uppgifvit försöket att indela psalmerna, torde den bättre än den förutnämda kunna läggas till grund.

Från denna synpunkt indelas ps. i dem som handla om:

I) *Gud*, hans egenskaper och regering.

II) Den *enskilda människan*, hennes sinnelag, personl. förhållande.

III) *Folket*, dess nutid och framtid[2]).

I) Om Guds allmänna egenskaper både i skapelsen och försynen handla: ps. 8 (Gud gjort människan så stor!), 19: 1—7 (Guds ära i himlarne), 29 (majestät i tordönet), 33 (allmakt, dess lof), 36 (godhet trots m:s ondska), 65 (godhet, isynnerhet i årsväxten), 103 (lof för Guds nåd), 104 (lof för skapelsen), 107 (Guds nåd trots Israels förra otro), 139 (Guds allnärvaro), 145—147 (lof för Guds storhet, godhet), och med åkallan af mer liturgisk färg: 24: 7—10 (ärans konung), 47 (lof för seger), 67 (lof för Guds välsignelse), 95—100 (lofsånger), 111 (lof för Guds välgärningar), 113 (hans omsorg äfven om den ringe), 115 (»Guds ära allena»), 127 (all välsignelses gifvare), 134

1) Också blir uppfattningen enl. denna synpunkt så osäker, att t. ex. ps. 41 af Ewald och Hitzig anses vara en tacksägelseps., af Olshausen en lärops., af Schultz en böneps. Jfr de nämda Ps.-Kommentarerna och *Ewald* Dichter.

2) Jfr *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kom. och *Drivers* däraf förenklade öfversikt (Introduction 346), till hvilken den ofvanstående framställningen i hufvudsak ansluter sig. En annan indelning efter innehållet, motsvarande de 7 bönerna i »Fader Wår», är gjord af *Oetinger*, se *Myrberg* Psaltaren, Bibelforskaren 1889, s. 200 f., men äfven den är ej fullt tillfredsställande; om flera indelningar se *Schultz* Ps.-Kom. 297 f.

(välsignelse öfver Herrens tjänare), 133 (d:o öfver brödragemenskap), 117, 135 f. samt 148—150 (Guds lof).

Guds moraliska världsregering behandlas i ps. 1 (den frommes lycka, ogudaktiges undergång), 34 (Gud hjälper de fromma), 75 (Gud allena hjälpare och domare), 77 (tröst af Guds förra under), 90 (Guds evighet, m:s förgänglighet), 92, 112, 128 (den frommes sällhet), och med utpräglad *didaktisk* ton: 37 (ogudaktigas och frommas olika lott), 49 (lyckans förgänglighet), 73 (den frommes tröst vid den ogudaktiges lycka)[1]).

II) Den enskilda människans sinnelag i förh. till Gud: ss. tro, bekännelse, resignation, glädje m. m. framställas i ps. 11 (förtröstan), 16 (fröjd), 23, 91, 121 (trygghet), 32 (syndabekännelse, förlåtelse), 51 (botfärdig bön), 26 f., 42 f., 62 f., 84 (tillit, längtan), 130 (botfärdig väntan), 19: 8 f., 119 (kärlek till lagen. Den enskilde sångarens mer personliga omständigheter, ss. sjukdom l. förföljelse l. syndanöd m. m., beröras under bön i ps. 3—7, 9 f., 12 f., 17, 22, 25, 31, 35, 38 f., 41, 52—59, 69 f., 71, 88, 141—143 m. fl., och under tacksägelse i ps. 28, 30, 40, 116, 138 m. fl.

Hvad sångaren sålunda uttalat om sina egna förhållanden kan ofta i församlingens mun användas om hela folket. Gränsen mellan denna och följande klass är stundom därför ganska svår att uppdraga[2]).

III) Folket och dess förhållanden behandlas i de s. k. nationalpsalmerna, hvilka framställa dem *än* ss. *olyckliga*, så i ps. 14 = 53 (allmän ondska), 44 (svår yttre nöd), 60 (krigsbön), 74 (templets oskärande), 79 (blodbad m. m.), 80 (vinträdets olyckor), 82 (orättfärdiga domare), 83 (förbundna fiender), 85 (bön om ny hjälp), 94 (yttre fiender), 102 (stort betryck), 108 (bön om seger), 123 (förakt), 137 (landsflykten vid Babels floder);

1) Hit kunna äfven föras några ps., som behandla Guds fordringar på människans etiska beskaffenhet: ss. 15 (rättfärdighet), 24: 1—6 (rättskaffenhet) och 50 (rätt gudstjänst), hvilka dock från människans synpunkt kunna föras till II.

2) Se närmare om individuella och menighetspsalmer i § 7.

än ss. *lyckliga*, så i ps. 46 (»Gud vår hjälp»), 48 (Jerusalems räddning), 66 (Guds under med sitt folk), 68 (Guds strider för sitt folk), 76 (seger öfver fienderna), 87 (Sion världens blifvande andliga centrum), 122 (välönskan öfver Jerusalem), 124 (räddning genom Guds hjälp), 125 (Guds beskydd), 126 (tåresådd och glädjeskörd), 129 (fiendernas vanmakt), 144: 12—15 (Israels lycka).

Hit kunna ock föras de *historiska* ps., som skildra folkets öden under flydda tider: 78 (lärdom ur Israels historia), 81 (uttåget ur Egypten, påsken), 105 (Israels för- och början de historia), 106 (Guds trohet, Israels otro, bevisad i historien), 114 (uttåget ur Egypten).

Israels konung och teokrati (de s. k. konungsps.) äro ämnen, som träda i förgrunden i ps. 2 (hans väldes utsträckning), 18 (hjälp i striden), 20, 61 (förbön för honom), 21 (tacksägelse för seger), 45 (bröllopskväde), 72 (bön om välsignelse öfver honom), 89 (förbön för Davids betryckta dynasti), 101 (regeringsspegel), 110 (hans öfversteprästerliga ämbete), 132 (Davids och Guds löften).

Messiansk karaktär hafva flere af dessa ps., isynnerhet i den sista gruppen; se vidare härom i det följande.

§ 4. **Psaltarens metrik**[1]).

Det har i § 1 blifvit påpekadt, hurusom den lyriska karaktären gärna medför en viss form i det språkliga uttrycket, ss. korta satser med oförmedlade öfvergångar. Vi vilja nu något närmare betrakta denna språkliga form[2]).

1) Ordet »metrik» tages här i något annan betydelse än i de europäiska språken; se den följande framställningen.

2) Den viktigaste hithörande litteraturen: *J. L. Saalschütz*, Form u. Geist der bibl. hebr. Poesie, Königsberg 1853; *H. Ewald* Die Dichter des alt. Bundes, Göttingen 1866; *Jul. Ley*, Grundzüge des Rhythmus, des Vers- u. Strophenbaues in d. hebr. Poesie, Halle 1875; samt Leitfaden der Metrik d. hebr. Poesie (jämte tillämpning på 1:sta boken), Halle 1887; *G. Bickell* Carmina Vet. Test:i metrice 1882, Dichtungen der Hebr. 1882—83.

Dessutom inledningen i de vanliga Ps.-Kommentarerna, isht af *de Wette*, *Hupfeld*, *Delitzsch*, *Bleek-Wellhausen* och *Schultz*, samt uti in-

Då de gamla hebreerna icke själfva hvarken under sin poetiska blomstringsperiod eller senare lemnat någon redogörelse för sin metrik l. versbyggnad — några notiser därom anträffas först vid den kristna tidräkningens början [1]) —, så är man vid dess framställning inskränkt till senare tiders forskningar. Af dessa äro emellertid endast de sista årtiondenas arbeten nämnvärda. Men de hvila på så olika grundåskådning, att man för att erhålla en fast utgångspunkt först bör klargöra för sig de allmänna vilkoren för all poesi. Därför må här om dessa lemnas några antydningar, hvarigenom tillika hebräiska poesien i dess förhållande till den vesterländska kan vinna någon belysning.

A) All poesi hvilar på *rytm*. Rytm består i allm. sagdt däri, att momenten i en rörelse följa på hvarandra i en bestämd, för sinnena förnimbar ordning [2]), ss. t. ex. i klockpendelns knäppningar, hästens galopp, människans gång m. m., och den synes vara ett med människans fysiska natur sammanhängande kraf, då hon i pulsens slag och andedräkten har en naturlig rytm medfödd, hvilken meddelar sig åt hennes rörelser och särskildt åt hennes tal gifver en fortgående omväxling af höjning och sänkning, d. v. s. rytm [3]). Men hennes ästetiska sinne fordrar därjämte för att blifva tillfredsstäldt en viss olikhet eller mångfald i denna serie af höjningar och sänkningar, så att rytmen ger intryck af välljud och skönhet. Då talet för att återgifva en högre

ledningsarbetena af *Riehm* och *Driver*, äfven *H. Z. Zschokke* Historia Sacra Antiqui T:i, Vindobonae 1888, 217 f.

1) De älsta notiserna finnas hos Josefus (Arkeologi) och Filo, men äro ytterst knapphändiga och äfven lätt vilseledande, ss. t. ex. Josefi uppgift, att ps. äro skrifna på trimeter l. pentameter, sångerna i Pentateuken på hexameter m. m. Kyrkofädernas uppgifter synas hvila uteslutande på dessa båda författare. Jfr *Ewald* Dichter I, 3 f.

2) Jfr *A. Alexandersson* Grek. metrik 1 f.; *Westphal* Elemente des Musik. Rhythmus 1872, I, 8. *E. Bouvy* Etude sur les origines du Rythme tonique, Nimes 1886, 75 f.

3) Om sambandet mellan rytmen och människans fysiska lif, se *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kom. Einl. XXVII f.; dock bör påpekas, att Hupf. utan skäl rent af grundat rytmen därpå, då den ju äfven finnes oberoende af faktorerna för hennes fysiska lif; jfr *Ewald* Dichter I, 92 f.

lyftning i tanken l. känslan stegras därhän, att rytmen framträder ss. beherskande detsamma med en viss regelbundenhet, uppstår *poesi*, och de moment, som därvid omvexla, kunna vara stafvelsernas *aksenter* eller *kvantiteter*; på dessa är de indoeuropäiska språkens poesi med dess meter och stundom förekommande rim uppbyggd[1]).

Men de hvarandra aflösande momenten kunna äfven vara *tankar* l. *satser* och på deras rytmiska omväxling hvilar den hebräiska poesien, hvilken icke låtit rytmen i första hand bestämma de enskilda orden, så att en meter i modern mening uppstått[2]), utan nöjt sig med att ordna tankeinnehållet i en rytmisk succession, den s. k. *parallelismen*[3]). Dock bör härvid påpekas å ena sidan, att ansatser till meter och rim icke alldeles saknas, å den andra, att äfven tankerytmen icke alltid blifvit helt genomförd. För den liflige hebreen med det rörliga sinnet och de starka affekterna var nämligen innehållet alltjämt så förherskande, att han ej kunde klafbinda det under en yttre lag angående formen. »Hans tankar och känslor röra sig fritt och otvunget, bildande formen efter sitt eget behof, dock på ett

1) Hos de gamle iranierna hvilade enl. *Westphal* poesien på stafvelsernas antal, hos forngermanerna, italikerna och kelterna på ordens naturliga aksent (ofta med alliteration); hos greker och senare italiker på stafvelsernas kvantitet. Jfr Allgem. Metrik der indogerm. u. semit. Völker, Berlin 1893 sid 10 f.

Dock är en parallelismus membrorum ej främmande för den grek. poesien; den ligger till grund såväl för körsången som för dramats kommatiska partier; jfr *Delitzsch* Ps.-Kommentar 20, efter *M. Schmidt* Bau der Pindarischen Strophen 1882.

2) Verklig stafvelsemeter och rim framträda i den hebr. poesien först i 7:de seklet e. Kr. (*Delitzsch* Ps.-Kom. 18), och ss. genomförd ännu senare, jfr *D. Cassel* Lehrbuch der jüd. Geschichte u. Literatur, Leipzig 1879, 230; enligt *Zunz* fins en dylik med konstmässig strofbyggnad först under 900-talet, Synagog. Poesie I, 60 f. Jfr *Ewald* Dichter I, 102. Om den senare hebräiska konstpoesien, se *Schlottmann* Zur semit. Epigraphik ZDMG. XXXIII, 284 och *M. Hartmann* Die Hebräische Verskunst 1894.

3) Enligt några skulle parallelismen härröra från vexelsång, vid hvilken den ene sångaren sjöng förra ledet, den andre det senare (så t. ex. *Schlatter* Einleitung in die Bibel 1894, 124), men osannolikt, att poesiens form skulle hvila på en så yttre och tillfällig grund.

väl afpassadt och behagligt sätt, liksom allt lif, som ohämmadt får utveckla sig»[1]). Står den hebräiska poesien sålunda formelt lägre än den moderna, så nedsjunker den åtminstone icke till simpelt rimsmideri.

Skillnaden mellan poesi och högre prosa blir därigenom i hebr. mindre än i de europäiska språken, så att gränsen dem emellan stundom kan vara svår att uppdraga, men finnes dock i vanliga fall så utpräglad, att poesien i allmänhet lätt igenkännes, ty jämte parallelismen tillkomma oftast flera egendomligheter ss. poetiska ord och ordformer m. m.[2]).

Visserligen hafva i senare tider talangfulla försök blifvit gjorda att äfven i den bibelhebräiska poesien uppvisa en meter, analog med de vesterländska språkens, men de kunna icke anses tillfredsställande.

Enligt en riktning, företrädd af den framstående *G. Bickell*[3]), skulle hebräiskan äga en meter, bygd på stafvelserna, hvilka liksom i syriska poesien, som Bickell tagit till utgångspunkt, skulle motsvara hvarandra till antalet med regelmässig omvexling af betonade och obetonade, så att verser med jämt antal stafvelser skulle ha en trokaisk, verser med udda en jambisk meter. Men såväl de våldsamma textförändringarna och afvikelserna från den massoretiska vokaliseringen, hvilka erfordras, äfven där textens öfversättning icke bereder någon svårighet, som de många poetiska friheter, hvilka ständigt måste tillgripas[4]), och icke minst den sväfvande tillämpningen, hvarigenom flerstädes en

1) *Schultz* Ps.-Kommentar 9.

2) Jfr min hebr. gramm. inledn. XIV och fullständigare: *Gesen.-Kautzsch* Hebr. Gram.[25], 14 f.; *Bleek-Wellhausen* Einl. 454 och *König* Einl. 397 f. Redan i den första vers, som möter i Vetus, Lämäks svärdsång 1 M. 4: 23 f., äro poesiens egendomligheter fullt utvecklade.

3) Om *Bickells* arbeten se sid. 19. *Saalschütz* (Form u. Geist der hebr. Poesie 1853) sökte uppvisa en spondaisk-daktylisk rytm, men utgick från den oriktiga hypotesen, att det tysk-polska uttalet vore bättre än det massoretiska; jfr *Delitzsch* Ps.-Kom. 19.

4) Jfr Bickells praktiska tillämpning på ps. 1: 1, som skulle blifva: »aschre háisch 'sjár lo hálak bá''ṣat r'schá'im, ub'dark cháṭṭaím lo 'ámad»; och אֱלֹהִים kan efter behof läsas äfven: »lóhim», »elóhim» och »élohim».

dubbel meter blir möjlig: allt detta vederlägger denna uppfattning. Hvarken stafvelserna eller orden visa den regelbundenhet i anordningen, att de kunna utgöra en grund för den hebräiska versens byggnad. Också har denna Bickells mening bland fackmännen mottagits med allmänt misstroende[1]).

En annan riktning, som har sin förnämste målsman i *J. Ley*[2]) och utgår från forntyskans meter, vill uppvisa, att den hebr. versen hvilar på hufvudbetoningarna, oberoende af mellanliggande stafvelser. Rytmen skulle nämligen bestämmas af *ton*stafvelsen i ordet och fortgå med stigande sångartad betoning, så att den sista stafvelsen erhåller den starkaste och musikaliskt högsta tonen. Till hvarje ords tonstafvelse, som aksentueras med högton, ansluta sig de öfriga obetonade stafvelserna, och en dylik tonstafvelse med föregående obetonad(e) stafvelse(r) och efterföljande tonfall bildar en *meter*. Efter antalet af dylika betonade stafvelser (l. metrar) erhåller versmåttet sitt namn, så att oktametern (den älsta och vanligaste) har 8 hufvudbetoningar, hexametern har 6; därjämte finnas äfven dekameter och pentameter. Dessa metrar äro vanligen dikotomiska (i 2 led) eller trikotomiska (i 3 led), men kunna äfven indelas annorlunda.

Denna princip för versens byggnad synes så tillvida vara bättre än Bickells, som den hebr. rytmen tvifvelsutan från början var mera fotad på aksenten än kvantiteten; den låter också vida lättare genomföra sig[3]). Äfvenledes har man genom Ley's arbeten fått åtskilliga lärorika inblickar i den

1) Jfr kritiken af Bickells teori i *Delitzsch* Ps.-Kom. 19; *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kom. XXXV f.; *Riehm-Brandt* Einleit. II, 180; *Driver* Introduction 339; *Schlottmann* ZDMG XXXIII, 278 f.; *Budde* Stud. u. Kritik. 1874, 747 ff.

2) Om *Ley's* arbeten se sid. 19. Ungefär samma uppfattning af ordaksentens betydelse uttalas äfven af *Briggs* Biblical Study och Hebraica 1887—1888 (enligt Driver), dock uppställer han ej någon viss meter.

3) Jfr »Der Versiktus [im Hebräischen] ist an die logische Hebung gebunden; der Rhythmus ist der rein accentuirende der ältesten Volkspoesien», *Delitzsch* o. a. st.; *Schlottmann* o. a. a. 277 f.

hebr. metriken, ss. att förekomsten af de poetiska formerna *-āmō*, *-ēmō*, *-ātā* m. fl. verkligen betingas af rytmens fordran på välljud, att sista tonstafvelsen gärna föregås af 2 stafvelser med vokalisk stegring, att dess starka betoning ofta afrundas genom en efterföljande stafvelse, som bildar tonfall[1]), att en viss sträfvan efter jämvikt mellan versens led gjort sig gällande, att lyriska poesiens verser i regeln bestå af 6 à 8 tonstafvelser m. m. Men trots dessa förtjänster låter icke Ley's system genomföra sig med den konsekvens, att det kan antagas uttrycka hebr. versbyggnadens väsen[2]). Det upptar därjämte så många specialregler, hvilka korsa hufvudreglerna[3]), att man däri skulle kunna inpassa nära nog hvilken prosatext som hälst, hvaraf ohållbarheten tillräckligt inses[4]). Också hafva fackmännen äfven i afseende på denna rikning intagit en reserverad hållning[5]).

I allmänhet är det betänkligt att i fråga om den hebräiska poesien i Vetus söka en utgångspunkt i något annat språk, äfven ett närbeslägtadt, ty den syriska poesiens form hvilar allt för mycket på grekiskt inflytande, och äfven i den arabiska folkpoesien tyckas icke några motsvarande analogier vara till finnandes[6]).

Säkrast är därför att vid en framställning af den hebr. poesiens byggnad uteslutande taga hänsyn till de prof däraf, som i Vetus blifvit bevarade. Dessa ådagalägga, att dess utmärkande hufvuddrag är den förutnämda tankerytmen l. satsparallelismen, »*parallelismus membrorum*», i hvilken

1) Jfr *Ley* Grundzüge 99 f., 128 f., Leitfaden 7.

2) Jfr *Delitzsch's* omdöme om denna Ley's teori: »Er giebt den richtigen Beobachtungen eine über die Grenze der Wirklichkeit hinausgehende systematisirende Folge.» Ps.-Kom. 19.

3) Så antagas s. k. för- och slutbasar, förlängning eller förkortning af metern med 1/2 rad, katalex och hyperkatalex m. m., jfr Grundzüge 134 f.

4) Jfr *Budde's* recension i Theol. Litt. Zeit. 1888, 3 ff.

5) Så t. ex. utom *Delitzsch* äfven *Riehm-Brandt* Einl. II, 180, *Nowack* i Hupfeldska Ps.-Kom., *Schlottmann* och *Budde* o. a. a. m. fl.

6) Jfr *Wetzstein* i Delitzsch's Ps.-Kom., VIII.

tankarne följa hvarandra i rytmisk ordning[1]), och att därutöfver någon väsentlig meterform åtminstone i Psaltaren näppeligen kan uppvisas[2]). Denna tankerytm framträder så, att den bildar dels *vers*, dels ock ofta *strof*.

B. Den hebräiska *versen* visar sig bestå af 2 (l. 3) hvarandra motsvarande l. supplerande *led* (*στίχοι*, membra), hvilka tillsamman uttrycka tanken, vanligen så, att hvarje led bildar en hel sats; ex.

Ps. 1: 2. »Han har sin lust i Jahvä's lag
Och tänker på hans lag både dag och natt.»
20: 3. »Han sände dig hjälp från helgedomen,
Och från Sion stödje han dig!»

Naturligen kunna såväl tankarne som satserna vara mer eller mindre självständiga i förhållande till hvarandra, och sålunda många olika arter däraf uppkomma. Lämpligast synes dock vara att efter det *logiska* förhållandet mellan versleden sammanföra dem under följande trenne arter:

a) *Genus synonymum*, hvars särskilda led innehålla samma eller nästan samma tanke (i förra fallet blott ett annat uttryck), och som genom denna upprepning gifva det hela kraft och välljud; ex.

Ps. 1: 1. »Säll är den man,
Som ej vandrar efter ogudaktigas råd
Eller stannar på syndares väg
Eller sitter där bespottare sitta.»
v. 5. »Därför skola ogudaktiga ej bestå i domen,
Ej häller syndare i rättfärdigas församling.»

Jfr 2: 1—5; 9—11; 3: 2, 4; 5: 2, 7—9, 13; 6: 2—3, 5—8, 10—11; 7: 3—5, 17—18 m. fl.; 15: 1; 27: 3; 32: 8; 50: 11; 61: 2; 80: 6; 91: 13; 113: 7; 130: 5 m. fl.

1) Parallelismens rytmiska karaktär blef först i 18:de seklet riktigt framstäld; *Abenesra* och *Kimchi* uppfattade den ännu blott ss. en retorisk figur, och *de Rossi* (c. 1570-talet) förstod den föga bättre. Dess rytmiska väsen och dess arter blefvo först påvisade af *Lowth* († 1787) i Praelectiones de Sacra Poesi Hebraeorum 1753 och utförda af *Herder* Vom Geiste der hebr. Poesie 1782—83.

2) Om regelbundenheten i Jobs bok se sid. 38.

Denna art, som är ganska vanlig i alla delar af Psaltaren[1]), visar dock många nyanser:

än innehåller det senare ledet t. o. m. nästan samma uttryck som det föregående: den s. k. *identiska* parallelismen, ex.

90: 17^b. »Må du främja för oss våra händers verk,
Ja, våra händers verk främje du!»

Jfr 56: 11; 118: 8, 9; 130: 6^b;

än är det senare ledet uttryckt så, att en något ny, ofta stegrande bestämning tillfogas, hvarigenom versen bildar en öfvergång till den under mom. c behandlade syntetiska parallelismen; ex.

68: 23. »Herren säger: från Basan skall jag hämta dem,
Hämta dem skall jag från hafvets djup»;

Jfr 44: 6; 102: 13; 103: 14; m. fl.

Härtill ansluta sig en mängd fall, där det senare ledet endast kompletterar någon i förra ledet mer eller mindre ofullständigt uttryckt satsdel, och hvilka här framställas under mom. c.

b) *Genus antitheticum*, hvars senare led angifver motsatsen till det föregående med l. utan negativt uttryck, vanligen i koordinerade satser. Denna tankerytm, genom hvilken sanningarna framhållas på det kraftigaste[2]), förekommer isynnerhet i den gnomiska poesien (Ordspr., Pred.), men anträffas här och hvar äfven i Psaltaren, mest i de gnomiska psalmerna, ss. 34, 37, 78 och 119[3]).

Ex. Ps. 1: 6. »Jahvä känner de rättfärdigas väg,
Men de ogudaktigas väg förgås».

---

1) Inom de 10 första ps. med 120 vv. (inledningsverserna oberäknade) möter den ett 70-tal gånger, och i åtskilliga psalmer är den rent af förherskande ss. i 2, 6, 7, 9 m. fl.

2) Jfr effekten af skuggor och dagrar på en tafla.

3) Den antitetiska parallelismen är dock ej på långt när så vanlig i Ps., som de båda andra; i de 10 första ps. möter den blott några gånger, och i hela Ps. med dess 2527 verser (enl. Massora) knappast ett 50-tal gånger.

20: 8. »Några prisa vagnar, andra hästar,
Men vi prisa Jahväs, vår Guds, namn.
v. 9. De sjunka ned och falla,
Men vi stå upp och blifva beståndande».

Jfr 11: 5; 18: 19, 28, 40; 27: 10; 34: 11, 20; 37: 9, 17, 21, 22; 44: 4; 68: 7; 75: 4, 11; 78: 53, 55; 90: 6; 96: 5; 119: 3 m. fl. vv., 126: 6; 145: 20 m. fl.

Äfven af denna art finnas många variationer, allt eftersom motsatsen är fullständigt l. blott partielt genomförd. Ex. på det förra lemna de båda första ofvan anförda ps.-ställena; men den partiella är nästan vanligare, ss. blott mellan subjekten, ex.

25: 3. »Ingen, som dig förbidar, kommer på skam,
På skam komma de trolösa». Jfr 31: 18 m. fl.

eller mellan olika objekt, ss. ack.-objekt, ex.

25: 7. »Tänk ej på min ungdoms synder,
Utan tänk på din nåd för mig!»[1])

eller dativ-objekt, ex.

115: 1. »Icke åt oss, Jahvä, icke åt oss,
Men åt ditt namn gif äran!»

eller (därjämte) olika predikat, ex.

31: 7. »Jag hatar[2]) dem, som hålla sig till fåfängliga afgudar,
Men jag förtröstar på Jahvä».

Jfr 31: 24[b]; 74: 15.

c) *Genus syntheticum* (benämningen ej exakt), hvari det senare ledet anger ett *fortskridande* i tanken, enär nya, relativt mera själfständiga moment tillkomma. Härigenom blir parallelismen ofta mera formell än reell, så att diktionen närmar sig prosan, isynnerhet som satserna här icke alltid äro koordinerade utan ofta bilda en logisk satsfogning, och därtill ej sällan äro mer l. mindre ofullständiga.

---

1) I כחסדך uppfattas כ bäst ss. ack.-objekt och לי ss. en dat. commodi.

2) Läsarten שָׂנֵאתִי är dock osäker, jfr LXX, Syr. m. fl., och många nyare forskare föredraga שָׂנֵאתָ; se *Bæthgen* Kom. t. st.

Ex. på koordinerade versled:

Ps. 3: 5. »Med min röst ropar jag till Jahvä,
Och han svarar mig från sitt heliga bärg».

Jfr 2: 12; 3: 6, 9; 4: 4; 5: 10; 7: 6, 16; 9: 17; 11: 7; 22: 28; 42: 6; 50: 21; 64: 2, 6; 79: 1; 96: 10; 104: 31; 118: 19; 139: 24; 143: 8 m. fl.

Ex. på subordinationsförhållande mellan leden äro kanske ännu talrikare, i det att den ena satsen angifver:
en *jämförelse*, t. ex.

42: 2. »Såsom hjorten trängtar till vattenbäckar,
Så trängtar min själ efter dig, o Gud».

Jfr 4: 8; 33: 22; 62: 4; 68: 3; 83: 15, 16; 103: 11—13; 123: 2; 141: 7[1]);
eller ett *vilkor*, ex.

50: 15. »Åkalla mig på nödens dag,
Så vill jag hjälpa dig, och du skall prisa mig».

Jfr 2: 8; 37: 3, 23, 27; 66: 18; 73: 15, 26; 94: 17; 119: 88; 127: 1^{a,b}; 132: 12; 137: 5;[2])
eller en *orsak*, ex.

6: 9. »Viken bort ifrån mig alla ogärningsmän,
Ty Jahvä har hört min högljudda gråt!»

Jfr 9: 11; 14: 5; 25: 6, 15, 16, 20, 21; 34: 10; 42: 4; 50: 6; 62: 6; 82: 8; 86: 1, 3, 4, 7; 110: 7; 118: 1—4; hela 136 m. fl.
eller en *följd*, ex.

60: 12. »Har icke du, Gud, förkastat oss,
Så att du ej drager ut med våra härar?»

Jfr 45: 6; 58: 5+6; 78: 20^{a}, 44; 80: 13; 85: 7; 103: 5; 106: 33, 38^{b}; 143: 7^{b}[3]) m. fl.

---

1) Stundom ligger jämförelsen endast i tanken, och satserna bli till det yttre koordinerade, ex. 125: 2; stundom är det ena ledet komparativt, ex. 118: 8, 9; 119: 72, 127; 130: 6

2) Vilkoret kan ock uttryckas i önskeform, ex. 81: 14, 15; 119: 5+6, 175^{a}; vilkorsförh. mln hela vv., ex. 7: 5 + 6; 44: 21 + 22; 124: 1—3 m. fl.

3) Då hebr. ej utbildat någon särskild formel för konsekutiva bisatser (de s. k. konsekutivtempora höra ej hit), så kunna flera af de anförda ex. möjligen syntaktiskt tolkas annorlunda, men för tanken innebära de en verklig följd.

eller en *afsikt*, ex.

56: 14. »Du har frälsat min själ från döden etc.
Att jag må vandra inför Gud»[1]) etc.

Jfr 26: 6+7; 50: 22; 60: 7; 63: 3; 67: 2+3; 76: 10; 90: 12; 106: 8 m. fl.

eller en *relativ* l. motsvarande bestämning, ex.

3: 7. »Jag fruktar ej myriader folk,
Som lägra sig emot mig».

Jfr 46: 9; 66: 20; 106: 21, 34; 121: 2; 123: 1; 124: 8; 129: 6; 134: 3;

eller en annan bestämning, ss. till tid l. rum o. d., ex.

137: 1. »Vid Babels floder där sutto vi och gräto,
Då vi tänkte på Sion», jfr v. 2;

Jfr 6: 4; 56: 4; 78: 42; 94: 13, 18; 106: 44; 112: 8; 126: 1; 138: 4; ps. 72: 8; 78: 12, 28, 54; 88: 7; 111: 1; 135: 2^b m. fl.

I många af dessa ex. är parallelismen endast formell, se vidare härom i det följande.

d) Såsom af det föregående skönjes, har den syntetiska parallelismen ännu flera nyanser än de båda förut anförda arterna.

Bland dessa må ett särskildt slag anmärkas i den s. k. *trapp-rytmen* l. *klimaktiska*[2]) parallelismen, som består däri, att det senare ledet upprepar det förra (helt eller delvis), men med ett stegrande tillägg, hvarigenom uttrycket vinner i kraft. Den förekommer i den högsta stilen, då diktionen söker afvinna språket hela dess möjlighet af styrka, och användes därför ofta vid uppmaningar, ex.

Ps. 29: 1. »Gifven Jahvä, I Guds söner,
Gifven Jahvä ära och makt,
v. 2. Gifven Jahvä hans namns ära;
Tillbedjen Jahvä i helig skrud!»

---

1) Enl. Bibelkom. 1890 konsekutivt; bättre dock återge לְהִתְהַלֵּךְ finalt.

2) Denna art kallas af några forskare — ehuru mindre exakt — äfven den »palilogiska» parallelismen; så t. ex. *Grätz* Ps.-Kom. t. ps. 29.

I några ps. möter denna konstform ganska ofta, ss. jämte ps. 29 (vv. 4, 5, 8) äfven i 96 (vv. 1—2, 7—8, 13), 118 (vv. 2—4, 6—7, 8—9, 10—12) och mer eller mindre utförd i Vallfärdssångerna 120—134, ss. 121: 1—2, 7—8; 122: 4, 5; 123: 3—4 m. fl., men äfven här och hvar i de öfriga, ss. 10: 9; 37: 40; 77: 17; 89: 52; 92: 10; 93: 3; 94: 1, 3; 103: 20—22 och 116: 16 m. fl.[1]).

De olika slag af tankerytm, som i det föreg. blifvit framstälda, ha i allmänhet blifvit belysta med sådana ex., som låtit dem framträda i förhållandet mellan de primära leden inom versen; men det är självklart, att de äfven kunna förekomma såväl emellan olika verser, som emellan de mindre eller sekundära leden inom de primära; härpå exempel i det följande.

C. *Ledens antal* inom den enskilda versen är i regeln *två*[2]), som är det vanliga i den didaktiska poesien, men kan stundom utvidgas till *tre*, ss. den omvexlande lyriska poesien ofta visar, i det den fulla sänkningen ej inträder på det andra ledet utan sparas till det tredje, ex.

18: 8. »Då skalf jorden och bäfvade,
Och bärgens grundvalar darrade;
De skakades, ty hans vrede var upptänd».

---

1) Att döma af flera bland de ofvan anförda ex. synes upprepning 3 gånger och därpå följande slutsats vara den fulländade typen för denna konstform, jfr 29: 1—2, 4—5; 96: 1—2, 7—8; 118: 10—12. Med afseende på vallfärdssångerna se *Delitzsch* Kom. till dessa ps.

2) Tvåtalet är så öfvervägande, att Ps:s 2527 massoretiska vv. enl. Talmud (Qidduschin 30 a) bilda 5896 led. Sällan består en vers blott af ett led (*μονοκῶλον*), hvilket någon gång inträffar, då den står i början af ps. ss. förslag till det hela, mera sällan i slutet ss. fyllnad därtill, ex. 18: 2; 25: 1; 66: 1; 92: 9(?); 139: 1. Hit föras stundom äfven 16: 1; 23: 1; men dessa böra (mot aksenterna) uppfattas ss. 2-ledade. *Ewald* Dichter I: 116, *Driver* Introduction 342.

Stundom äro därvid alla 3 leden (*a*, *b*, *c*) till tanken synonyma, ss. i sist anförda ex.; jfr 5: 12[1]); 15: 3[1]); 24: 4[2]); 28: 4[2]); 52: 7[2]); 115: 12[2]); 116: 3[1]); 140: 6[2]);

eller *a* och *b* parallella, men *c* mera självständigt, så att hufvudcesuren inträder mellan *b* och *c*, ex.

24: 7. »Höjen, I portar, edra hufvud,
Höjen eder, I urgamla dörrar,
Att ärans konung må draga därin!»[1])

Jfr 2: 2[1]); 10: 9[1]); 11: 2[1]); 36: 7[1]); 39: 6[1]); 50: 7[1]); 55: 24[1]); 71: 6[1]) m. fl., däribland 22: 17; 27: 5; 69: 5; 93: 1, där den massoretiska interpunktionen synes oriktigt hafva förlagt hufvudcesuren mellan de båda första;

eller *b* och *c* höra närmare tillhopa, och *a* är jämförelsevis självständigt[3]), ex.

7: 6. »[Så] förfölje fienden min själ och gripe den,
Och trampe till jorden mitt lif,
Och min ära i stoftet han lägge!»[4])

Jfr 23: 4[4]); 27: 6[4]); 35: 10[5]); 46: 10[5]); 90: 17[5]); 95: 10[4]); 139: 12[5]) m. fl.;

eller *a* och *c* motsvara hvarandra och *b* bildar en mellansats, ex.

4: 2. »Svara mig vid mitt rop, Du min rättfärdighets Gud,
— Du som i trångmål skaffar mig rum —
Var mig nådig och hör min bön!»

---

1) Det första ledet är i den massoret. interpunktionen angifvet blott med —֔ (l. —֕), det andra med —֑.

2) Det första ledet har —֥֫, det andra —֑; ps. 140: 6 är läsarten וַחֲבָלִים den riktiga enl. *Baer* och bestyrkt af *Wickes*' undersökningar (On the accent. etc. 37); *Theiles* läsart däremot felaktig.

3) Egentligen borde detta äga rum i alla de verser, där —֥֫ afdelar det 1:sta ledet; men detta är långt ifrån förhållandet.

4) Mot den massor. aksentueringen, som blott har —֔ vid första ledet, men —֑ vid andra, och i afs. på 23: 4 mot Bibelkom. af 1890.

5) Första ledet har regelbundet —֥֫, det 2:dra —֑.

Jfr 41: 3; 49: 15; 57: 4; 65: 10; 101: 2[1]) m. fl.; eller äro alla 3 leden fullt självständiga och den syntetiska parallelismen därigenom tydlig, ex.

32: 9. »Varen ej ss. oförståndiga hästar och mulåsnor,
På hvilka man måste lägga töm och betsel för att tämja dem,
Eljes får man dem icke fram till sig!»[2])

Jfr 35: 27[3]); 38: 13[1]); 41: 7[1]); 42: 5[3]); 50: 21[1]) m. fl.

De primära leden i en vers äro högst *tre*; om de vore flere, skulle enheten gå förlorad[4]). Däremot kunna de primära leden ytterligare vara uppdelade i mindre (sekundära) led, hvarigenom versen får utseende af mer än 3-ledad. Genom dylik sekundär uppdelning af ett l. flera led åstadkommes en behaglig omvexling, och mångfalden i uttrycket blir ännu större, isynnerhet som de hvarandra motsvarande leden ej sällan omkastas, och de olika slagen af tankerytm ss. förut omnämdt kunna inträda äfven mellan de sekundära leden. Än visar blott det ena ledet tudelning, ss. det första, ex.

ps. 91: 7. { »Falla än 1,000 vid din sida
Och 10,000 vid din högra sida;
Dig drabbar det icke».

Jfr 20: 6; 22: 16; 45: 3; 65: 14; 91: 4[5]) m. fl.
eller det senare ledet, ex.

---

1) Vid dessa ex. har texten blott ◌֗ vid det första ledet, och förlägger sålunda hufvudcesuren vid det andra; 49: 15 har dock ◌֥֫ vid första ledet, men läsarten osäker.

2) Textens afdelning ◌֥֫ och ◌֑.

3) Textens aksentuering oriktig, äfven hos *Baer-Del.*; bör vara ◌֥֫ vid נַפְשִׁי, och ◌֑ (istf. ◌֥֫) vid אֱלֹהִים, jfr *Wickes* 36.

4) Den vedertagna aksentueringen erkänner egentligen blott 2 led ss. fullt koordinerade. Om tretalet ss. det högsta möjliga se *Ewald* Dichter I, 117; *Riehm—Brandt* Einleitung, 177; *Wickes* 28.

5) Vid dessa ex. är första ledet afdeladt vid slutet med ◌֑, i midten med ◌֗; äfven 37: 40, där massor. förlagt hufvudcesuren vid וַיְפַלְּטֵם (med ◌֥֫) och blott ha ◌֑ vid וְיוֹשִׁיעֵם, synes enl. tanken böra räknas hit.

148: 13. »De skola lofva Jahväs namn,
Ty hans namn allena är högt,
Hans majestät når öfver jorden och himlen».

Ex. 16: 11; 24: 8; 31: 8, 24; 67: 5; 78: 21; 139: 15[1]).

Än kan det ena ledet uppfattas ss. sekundärt deladt t. o. m. i 3, ss. det första i 2: 12; 1: 3; 127: 2; 141: 4; eller det senare i ps. 1: 1; dock är äfven annan uppdelning tänkbar, jfr den massoretiska interpunktionen, t. ex. i 1: 1 och 1: 3, och i många enskilda fall är den primära eller sekundära graden af ett versled ganska svår att bestämma.

Stundom är det odelade ledet ganska kort, men då det likväl får bilda motvikt mot det längre ledet, beredes därigenom åt uttrycket en viss kraft[2]), ex. den ofvan anförda 91: 7 m. fl.

Ofta är dock parallelismen mera likformigt utvecklad på det sätt, att *båda* de primära leden blifvit ytterligare tudelade (*ab*, *cd*), hvarigenom versens byggnad erhåller en behaglig jämvikt och harmoni.

Vanligen bildar därvid *a* motsvarighet till *b* och *c* till *d* (*ab—cd*), ex.

Ps. 3: 8. *a* »Stå upp, Jahvä,
b Fräls mig, min Gud;
c Ty du slår alla mina fiender på kinden,
d De ogudaktigas tänder krossar du!»

Jfr t. ex. 11: 4; 18: 7, 16; 31: 11; 51: 6; 59: 17; 72: 17; 131: 2; men stundom äro leden omkastade, så att formeln blir *ac—bd*, ex.

55: 22. *a* »Orden i hans mun äro hala som smör,
c Men krig i hans hjärta.
b Hans ord äro lenare än olja,
d Men äro dock dragna svärd».

Jfr 30: 6; 40: 15; 143: 8 m. fl.

---

1) Den massoretiska aksentueringen har ―́ vid det första ledet och uppdelar det andra med ֑.

2) *Ewalds* åsikt, att de odelade leden skulle liksom de oledade verserna bevisa matthet i diktionen, är sål. icke öfverallt tillämplig.

Mera sällan är ordningen chiastisk, så att *a* svarar mot *d* och *b* mot *c*, ex. 35: 19; 62: 10; 91: 14[1]).

Någon gång äro alla fyra leden jämförelsevis själfständiga i förhållande till tankesammanhanget, ex. 40: 18 (*Driver*).

Blott tillfälligtvis möta andra former, som visa olikformig versbyggnad[2]); något talrikare äro de fall, då versen består af tre led, som alla blifvit tudelade, i hvilket fall tankerytmen synes ha uppnått gränsen för sin utbildning inom versen, ex. 17: 14; 40: 13; jfr äfven 75: 9; ty, om den ginge vidare i delning af de sekundära leden, skulle den enskilda versen icke längre äga kraft nog att beherska densamma.

D. Då det enskilda ledets omfång bestämmes af behofvet att bilda jämvikt med motsvarande led, hafva de parallela leden vanligen samma inbördes längd. I regeln består ett led af 3 à 4 självständiga ord, och den 2-delade versen således af 6 à 8 ord, men versled af såväl färre som flere ord äro ingalunda sällsynta. Å ena sidan anträffas nämligen rätt ofta primära led af blott 2 ord, isynnerhet i det senare rummet, ex. 2: 5, 11; 20: 3; 25: 21; 38: 2, 6, 19 m. fl., men äfven i det förra, ex. 8: 10; 16: 1; 86: 3; 102: 28 m. fl.[3]), så att hela versen kan komma att bestå af blott 4 ord, ex. 23: 1; 25: 1; 38: 23; 48: 4; 78: 58; 92: 9; 106: 12; 119: 146 m. fl., men detta är också det minsta möjliga[4]).

---

1) Hit kan ock föras 27: 9, som är intressant därför, att *a* och *c* blifvit ytterligare tudelade; 33: 13 + 14 bilda samma formel. Däremot synes det af *Driver* (Introduction 342) anförda 127: 1 knappast böra hit föras.

2) Dylika äro exempelvis 2:ne led i en treledad vers tudelade och det tredje odeladt, ex. 40: 6; eller 1:sta tredeladt och 2:dra tudeladt, ex. 39: 13 (mot aksenterna).

3) Andra ex. på tvåordiga led lemna 37: 23, 26, 27; 48: 7, 10, 13; 50: 2, 9; 51: 4; 55: 6; 67: 8; 90: 7; 106: 39; 128: 1 m. fl.

4) Jfr *A. Rahlfs* עני u. ענו in den Ps. sid. 8, 35 och *Wickes* On the Accent. 33. Men *ett* ord kan ej bilda ett led, sål. ej häller 3 ord en

Å andra sidan kan ett led, då tanken så fordrar, svälla ut betydligt, så att icke blott småord, ss. partiklar, pronomina o. d., utan äfven mera själfständiga ord, ss. Guds namn och andra ord, mest vokativer, ofta tilläggas, utan att de tyckas störa jämvikten[1]. Sålunda möta enskilda versled med 6 ord, ex. 13: 2; 14: 2; 27: 4^b, 6^a; 32: 4^a, och med 7 ord, ex. 23: 6; 27: 3^a, ja 32: 6^a har ända till 8 ord, men i så fall ingå vanl. däri flera småord[2]; och det finnes versar, som omfatta 16 ord, ex. 39: 13; 44: 4; och t. o. m. 17 ord, ex. 27: 4; 40: 13; 42: 5; 75: 9. Påfallande är, att ytterst korta led ofta bilda parallelism till betydligt längre, ex. 18: 50^b; 25: 22^b; 52: 6; 91: 7; 119: 169; enkanneligen tyckes det senare ledet, på hvilket den rytmiska sänkningen inträder, gärna blifva kortare än det förra, som uppbär höjningen[3], ex. 2: 11; 13: 3; 33: 18, 19; 56: 7; 84: 6; 118: 5; samt ofta i vallfärdssångerna, ss. 121: 6—8; 122: 5 m. fl.[4]. I de flesta fall torde olikheten sammanhänga därmed, att parallelismen är ofullständig, hvarom mera i det följande; men den kan, ss. några af de anförda ex. visa, inträffa äfven där tankerytmen i det språkliga uttrycket blifvit genomförd[5].

---

verklig vers; ps. 106: 37, där enl. mass. aksentueringen sista ledet skulle bestå af ett ord, bör annorlunda uppdelas. Aksentueringen har också i de flesta fall sökt undvika ett-ordiga led genom flyttning af den resp. aksenten; jfr *Wickes* 29.

1) Särskildt må påpekas, att verbet אמר och dess synonyma ofta börja en vers utan att af aksentueringen medräknas vid dikotomiseringen. Jfr *Wickes* 30.

2) Ps. 28: 5a skulle ha t. o. m. 9 ord (däraf 4 småord), men bör förmodligen uppdelas annorlunda.

3) *Ewald* Dichter I, 129. Isynnerhet är detta regel vid den s. k »qina«-rytmen, hvarom se vidare sid. 44.

4) Ss. motvikt mot ett längre led uppdelas ofta det andra, ex. 21: 10; 30: 10; 39: 2; 52: 9; 79: 10; 84: 12; 101: 3; 142: 8 m. fl. Men åtskilliga verser, som *Ewald* (Dichter I, 121) hänför till denna grupp (*A—cd*), ss. 19: 14; 22: 15; 62: 4. 10, 11; 41: 7(?), synas mig bättre uppfattas enligt formeln *ab—cd*, ss. ock *Ewald* delvis erkänner.

5) Naturligen måste man bedöma de hebr. leden uteslutande efter den hebräiska texten. Den svenska skulle medföra ännu större

E. I regeln bör hvarje led bilda en fullständig sats, ex. Ps. 1: 2. »Han har sin lust i Jahvä's lag,
Och han tänker på hans lag både dag och natt»;
men ofta utgör det endast en *satsdel*, som tillsamman med ett l. flera andra led bilda en hel sats, så att tankerytmen ss. sådan trädt tillbaka och versen blott *formelt* genom den rytmiska cesuren är uppdelad i led[1]); ex.

25: 22. »Gud löse Israel
Ur all dess nöd!»
90: 1. »Herre, Du är vår tillflykt
Från släkte till släkte.»

Hvilken satsdel som hälst, huru nödvändig han i öfrigt må vara för satsens syntax, ss. subjekt, objekt, adverbial, o. s. v., kan när så behöfves genom cesuren på detta sätt bilda ett rytmiskt led[2]), blott han omfattar minst 2:ne ord[3]). Och lika ofta utgör ett led endast en utvidgning af eller ett tillägg till en satsdel i den närstående satsen, särskildt vid vokativer l. appositioner till subj. l. obj., ex. 8: 4, 9^{b}; 69: 35; 33: 18; 57: 3; 77: 6, 16 m. fl., l. till ett predikativ, ex. 9: 10; 81: 5, l. ett adverbial, ex. 78: 28, 54; 105: 13, o. s. v. Vid den klimaktiska parallelismen förekommer detta naturligen särdeles ofta.

---

ojämnheter, jfr t. ex. ps. 129: 1, hvars första led i svenskan enligt Bibelkom. af 1890 omfattar 10 ord och det 2:dra 3, under det grundtextens led äro jämnvägande, hvartdera 3 ord.

1) *De Wette's* benämning (Ps.-Kom. 62) härpå: »rytmisk parall.» är oegentlig, då äfven tankeparall. är rytmisk; därför bättre: »*emfatisk* eller *ton*-parallelism», se *Hupfeld-Nowack* Einl. XXXIX.

2) I dylika fall motsvarar hebräiska cesuren tydligen blott den hufvudcesur, som t. ex. den klassiska poesiens hexameter fordrar. Och då dessa fall äro ganska talrika, synes man däraf kunna draga den slutsats, att det är behofvet af rytm, som framkallat tankeparallelismen, ej tvärtom; jfr *Delitzsch* Ps.-Kom. 20.

3) Ett dylikt led bildas af en subjektsdel: 31: 25; 40: 16; 121: 4; af ett ack.-obj.: 74: 6; 83: 13; 116: 12; af en dativ 25: 10; 106: 37; af ett adverbial till tiden: 81: 4; 90: 1; 106: 31 m. fl.; l. till rummet: 2: 6; 27: 13; 68: 26, 30 m. fl.; l. sättet: 32: 3, 4; l. orsaken: 38: 6; 76: 7; 122: 8, 9; l. medlet: 48: 8; 77: 21; 98: 6; l. af en annan bestämning: 106: 20.

Ja, här och hvar möta t. o. m. hela verser, hvilka icke bilda självständiga satser utan endast utfylla en föreg. vers, ex. 8: 8, 9; 49: 3; 83: 7, 8; 92: 4; 116: 19; men vanligen äro dessa fyllnadsverser ganska korta.

Emellertid bör i fråga om satsernas fullständighet och versledens beskaffenhet erinras därom, att hebräiska språkets outvecklade syntax medför, att den läsande ofta i tankarne måste utfylla, hvad som fattas i det språkliga uttryckets noggrannhet, hvarigenom versleden i själfva verket blifva mera helgjutna än de förefalla.

Ju olikformigare versleden äro, desto mera närmar diktionen sig den prosaiska stilen, jfr t. ex. ps. 27, 31, 32, 62 m. fl.

F. Det enskilda ledets inverkan på det andra sträcker sig äfven till dess *ordföljd*, ty denna är vanligen direkt motsvarande, ex. 2: 3, 4, 11; 4: 5; 6: 2, 3; 8: 5; 9: 9 m. fl.; men här råder dock stor frihet, hvilken ss. i alla språk går längre än i prosan, beroende af tankens eller formens behof. Ej sällan ger chiastisk ordställning[1]) en särskild kraft åt uttrycket inom ledet[2]), ex. 2: 1, 2, 5, 8^b, 9, 10; 3: 8^b; 5: 7; 6: 10; 7: 6, 17; 8: 6; 9: 19; 72: 11 m. fl.

Af den rika mångfald af former, hvilken sålunda står den poetiska diktionen till buds, begagnar sig den poetiske anden med stor urskilning och takt för att gifva känslornas och tankarnes innehåll ett fullt motsvarande uttryck i språket. De lugnt reflekterande gnomiska psalmerna visa sålunda enklare former med en jämnt fortlöpande rytmik; de lyriska däremot med lifliga, vexlande känsloutbrott förete en större mångfald i uttryckssättet, och detta i samma mån, som den lyriska stämningen i dem är kraftigt utpräglad[3]). En och annan gång synes man kunna iakttaga, att

1) Jfr dylik ordning mellan leden, påpekad sid. 34.

2) Dylik ordställning synes icke upphäfva satsens natur, t. ex. 2: 1b är fortfarande en verbalsats; och i nominalsatser möta ofta undantag från hufvudregeln, ex. 46: 8, 12; jfr *Albrecht* Die Wortstellung im hebr. Nominalsatse, ZATW 1887, 220 f.

3) *Ewald* Dichter I, 124.

t. o. m. ordens fysiska ljud och stafvelsernas beskaffenhet få tjäna åskådligheten i uttrycket och gifva det en viss onomatopoetisk karaktär[1]. Därför »motsvara innehåll och form hvarandra i versen ss. knappast i något annat språk»[2], och däri ligger, ss. förut blifvit påpekadt, till ej ringa del det egendomliga behag, som den hebräiska psalmdiktningen äger.

Men att trots detta hvarken ordens eller stafvelsernas antal, beskaffenhet eller betoning företer den regelbundenhet, att man därpå kan bygga någon genomgående meter, har redan förut blifvit påvisadt och framgår nu ännu tydligare af den gifna framställningen. Dock finnas här och hvar i psalmerna enskilda ställen, hvilka något påminna om de klassiska språkens versbyggnad. Så har man en förnimmelse af en öfvervägande jambisk rytm, t. ex. 9: 17; 18: 9; 78: 29; 118: 25; af en anapästisk 2: 4, 6; 4: 4; 44: 2; 113: 1, 2, eller en blandning af bådadera 4: 3; 13: 2; 14: 7; 77: 17 m. fl., af en trokaisk 8: 5; 15: 1 och möjligen af en daktylisk 2: 5; men ingenstädes är en dylik rytm tillräckligt genomförd, för att kunna anses afsiktlig[3], och, då äfven de mest noggrant byggda verser, ss. t. ex. den senare hälften af ps. 19 (v. 8 ff.), icke helt foga sig efter en dylik norm, styrkes däraf ännu mera tillfälligheten i deras förekomst[4].

Detsamma är förhållandet med de ställen, där man velat finna motsvarighet till våra språks *rim*, ty genom mängden af liknande ordslut, som bildas af lika plur.-ändelse l. suffix l. dyl., förete versleden ofta liknande slutljud,

1) Jfr t. ex. den målande diktionen i ps. 2, som af några forskare påpekas, och »die dunkeltönigen Ps. wie 17, 49, 58, 59, 73. . . . wo die grollende Stimmung sich im Stile abprägt und im Wortklang vornehmlich macht», *Delitzsch* Ps.-Kom. 20 och till ps. 2; *Ley* Leitfaden 9.

2) *Ley* Leitfaden 8; jfr *Ewald* Dichter I, 132.

3) »Ebensowenig lassen sich auch nur 4 Verszeilen aufweisen, welche ein durchgeführtes gleiches oder gemischtes Metrum hätten»; *Delitzsch* Ps.-Kom. 18.

4) I Jobs bok är dock regelbundenheten i tonstafvelsernas omvexling så stor, att den kan sägas stå på gränsen till verklig meter. Hieronymus tyckte sig där höra hexameter, då den förelästes af hans judiske lärare; jfr *Schlottmann* ZDMG XXXIII, 277 f.

utan att författarne med hänsyn till rimmet kunna antagas ha valt desamma, ex. ps. 2: 3, 5, 6, 11; 4: 2; 6: 2; 18: 19—21; 72: 10; 121: 3, 5 m. fl. Möjligen har dock rimmet på ett eller annat ställe tillkommit med afsikt[1]), ss. 8: 5; 15: 1; 75: 7, 8, särskildt ofta i 106, ss. v. 1, 2, 4—7 m. fl.; och ansatser till ljudmotsvarighet finnas i de många ordlekar (paronomasier), hvilka isynnerhet hos profeterna ofta förekomma, men äfven för Ps. ingalunda äro främmande, jfr 10: 18; 18: 18; 32: 1; 40: 4, äfven 52: 9; 107: 33 m. fl.[2]).

§ 5. **Psaltarens strofbildning.**

A. Tankerytmen gör sig gällande icke blott inom den enskilda versen: den kan omfatta *flera* verser och bilda *strofer*[3]), därigenom att ett visst antal till verser grupperade led, som hafva samma innehåll, förenas till ett helt, hvilket motsvaras af en annan grupp verser, som likaledes för sig bilda ett helt, berörande samma ämne som de föregående. Ex. på en tydlig strofbildning lemnar ps. 2, där hvarje strof innehåller 3 verser, nämligen:

I (v. 1—3) skildring af människornas oro och larm på jorden;

II (v. 4—6) Guds majestätiska lugn i himmelen;

III (v. 7—9) förmedling af dem båda genom den af Jahvä insatte Sions-konungens välde;

---

1) Några förneka allt afsiktligt rim i hebr. (jfr *Ewald* Dichter I: 131 f.), men väl med orätt, då profeternas talrika paronomasier, isht deras alliterationer, tala därför. Hvad särskildt ps. 106 beträffar, har den förkärleken för rim (liksom åtskilligt annat) gemensamt med de liturgiska tefillasångerna, hvarför dess rim troligen är afsiktligt. Jfr *Riehm-Brandt* Einl. 178; *Delitzsch* Kom. till ps. 106.

2) Om alliteration och dess arter i hebr. poesien, se *Ley* Die Metrischen Formen d. hebr. Poesie 1866; om paronomasien: *Gesenius* Lehrgebäude sid. 856 ff., och om några ordlekar: *Skarstedt* Handbok i Bibl. Fornkunskap 1890, 182 f.

3) Om orsakerna till strofbildning (dels hufvudtanken så mäktig, att den icke på en gång kan uttryckas, hvarför flera försök göras; dels betraktelse af ämnet från olika sidor) se *Ewald* Dichter I, 136.

IV (v. 10—12) tillämpning däraf i form af förmaning att hylla denne Sions-konung.

Jfr äfven ps. 76, i hvilken fyra 3-versiga strofer tydligt framträda.

Men denna konstform är i hebr. poesien icke fullständigt genomförd; dels motsvara stroferna i de ps., där sådana kunna uppvisas, ingalunda hvarandra så helt, att äfven de enskilda versernas byggnad däraf beherskas. I den ofvan anförda ps. 2 korresponderar t. ex. den korta v. 9 med den nästan dubbelt så långa slutversen i sista strofen. Samma frihet, som gör, att de enskilda leden inom versen (trots behofvet af jämvikt) kunna vara mycket olika, framträder i strofbildningen ännu mera, så att icke blott ledens och versernas storlek utan äfven t. o. m. deras antal kan förete en betydande olikhet[1]). Och liksom olikheten inom versen oftast yppar sig däri, att det betonade förra ledet är längre än det obetonade andra, så brukar äfven inom stroferna den förra, som uppbär betoningen, svälla ut till större omfång än den jämförelsevis obetonade motstrofen. Isynnerhet äger detta rum vid de s. k. klagosångerna, se sid. 44.

I många psalmer är motsvarigheten så ringa, att man näppeligen kan indela dem i egentliga strofer utan på sin höjd i vissa grupper efter innehållet. Jfr ps. 1, 17, 23, 31, 74, 95, 101, 105, 106, 116 m. fl.

Då äfven vid verklig strofbildning tanke-innehållets utformning i harmoniska grupper ofta är ganska bristfällig, lemnas vidt spelrum åt individen vid bestämmandet af strofernas omfång[2]). Därför hafva olika forskare delvis mycket olika strofindelning af psalmerna, och en och annan äfven af de nyare har t. o. m. afstått från hvarje försök att påvisa en sådan. Sant är, att om man fordrar samma fullständiga korrespondens, som t. ex. i de klassiska språkens dramer,

1) Äfven i syriskan och den efterbibliska hebräiska poesien kunna stroferna kvantitativt vara ganska olika, jfr *Zingerle* ZDMG X, 123 f., *Zunz* Synag. Poesie I, 92 f.

2) Strofbildningen påvisades, ehuru i alltför stor utsträckning, eg. af *F. Köster*, Die Strophen oder der Parallelismus d. Verse d. hebr. Poesie, Stud. u. Kritik. 1831.

då kan icke någon dylik uppvisas i Psaltaren, men erkänner man ungefär samma frihet för strofens som för versens bildning (dock naturligen med en viss begränsning), då måste man ock medgifva befintligheten af strofer i ett stort antal psalmer, ss. ock de flesta nyare forskare numera antaga[1]).

B. Sällan framträda de så skarpt markerade genom innehållet som i de anförda exemplen, men de kunna betecknas äfven genom något, ofta symmetriskt, förhållande i det yttre, och därigenom igenkännas de lättare;

t. ex. genom upprepning af samma vers, som bildar *refräng*, ex. 42: 6, 12; 43: 5; 46: [4], 8, 12; 49: 13, 21; 56: 5, 11; 80: 4, 8, (15), 20; 90: 3, 5, 9[2]) m. fl.

eller något enskildt ord, ss. וְעַתָּה l. אַךְ l. אוֹיָה l. חֵן, som anger början af en ny strof, eller סֶלָה, som ofta afslutar en dylik, ex. 2: 10; 3: 3, 5, 9; 32: 7; 46: 4, 8, 12; 51: 7; 54: 6; 59: 6, 14; 62: 2, 6, 10; 77: 4, 10, 16; 120: 5; 127: 3; 132: 6;

eller genom en vokativ l. imp., ofta ett anrop af Jahvä, ex. 3: 2, (4), 8; 27: 7, 11; 38: 2, 10, (16), 22; 39: (5), 8, 13; 50: 7; 51: 17; 83: 10, 14, 17; 109: 6, 21, 26; 126: 4; 135: 13, 19; 143: 7, 9; 144: 5, 9; 147: 7, 12;

eller på annat sätt, ss. genom אַשְׁרֵי, ex. 33: 12; 84: 5; 94: 12; eller ett betonadt subj., ex. 44: 5, 18; 63: 10; 121: 5; 139: 13; eller genom en fråga, ex. 60: 11 (= 108: 11); 80: 13; 94: 16, 20; 114: 5; 119: 9, m. fl.

Någon gång angifvas stroferna genom alfabetets bokstäfver, ss. förhållandet är i flere af de 9 s. k. alfabetiska

---

1) De hebr. psalmerna stå i detta fall icke ensamma: strofbyggnad visar sig redan i gamla lyriska dikter från Assyrien, och i fornegyptiska hymner är den t. o. m. markerad genom annorlunda färgadt bläck. Jfr *Schrader* Höllenfart der Istar 1874, sidd. 92 f., 100, 111 och *Speakers* Commentary, On the metrical System (efter Delitzsch).

2) Andra dylika ställen äro: 57: 6, 12; 62: 2, 6 f; 67: 4, 6; 107: 8, 15, 21, 31 (näst före slutversen i stroferna), jfr samma ps. v. 6, 13, 19, 28; och 116: 13b—14, 17b—18; 136: b-leden i alla 26 vv.; 144: 7b—8, 11; jfr upprepning äfven 39: 6b, 12b; 59: 7, 15. Refrängerna äro icke alltid fullt identiska, olikheten beror i några fall på textfel ss. 42: 6; 59: 10 (läs עֻזִּי); för öfrigt kan den vara afsiktlig.

psalmerna, där verserna börja med alfabetets bokstäfver i ordningsföljd, ss. 25, 34, 145 (hvarje vers), 37 (hvarannan vers) samt isynnerhet 119, som har 8:versig strofbyggnad, så att alla 8 vv. i 1:sta strofen begynna med א, i 2:dra med ב o. s. v.; äfven 9 + 10 (eg. *en* ps.) skulle ha alfabetisk början af hvarannan vers, men denna anordning är särskildt i ps. 10 ofullständigt genomförd[1]).

I ps. 111—112 äro de enskilda versleden alfabetiska, så att där har icke denna anordning någon betydelse för strofbildningens bestämmande. I allm. synes tankesammanhanget i de alfabetiska ps. vara jämförelsevis lösligt, en omständighet, hvartill den alfabetiska anordningen sannolikt medverkat.

Att döma af de ps., där strofbildningen tydligast framträder, synes den i allmänhet hvila mer på ledens än på versernas antal, ty jämvikten och likformigheten mellan stroferna blifva i så fall större[2]), och i regeln bestå af 4 till 12 led. Jämnt antal af versled är normalt, udda tillfälligt, oftast uppkommet genom utvidgning, någon gång genom förkrympning af de jämna.

---

1) I 25 och 34 saknas ו-versen, i 145 נ-versen, i 25 står ר i stället för ק, i 37 ha ד, כ och ק blott *en* vers hvardera, och ע-versen fattas genom textfel i v. 28, där vid לעולם förmodligen utfallit ett עַוָּלִים, hvarjämte נִשְׁמָרוּ bör ändras till נִשְׁמָדוּ. Jfr § 13.

2) Frågan är f. n. omtvistad: från *versen* ss. enhet utgå t. ex. *Hupfeld*, *Riehm*, *Dillmann* (Job-Kom.) m. fl., från det enskilda *versledet* andra, t. ex. *Delitzsch*, *Merx* (Job-Kom.) och *Bickell* (Carm. V. T. metrice) m. fl. Väl är det sant, att poesiens grundvilkor, parallelismen, först i versen är förverkligadt, men versen består ju af led, och, då dessa kunna vara både 2 och 3, synes han vara alltför obestämd för att bilda en enhet för strofbyggnad. Härtill kommer, att flera ps., i hvilka versantalet teoretiskt skulle bilda särdeles likformigt strofskema, i sak förete så stor ojämnhet, att indelningen efter vers blir tvifvelaktig ss. verkligt strofisk, ex. ps. 1 (3 + 3 vv., men 10 + 6 led), 62 (4, 4, 4 vv., men 12, 9, 13 led), 139 (6, 6, 6, 6 vv., men 11, 13, 15, 12 led); under det att en indelning efter led i flera ps. ger större likformighet, än efter verser, ex. ps. 9 (4, 2, 4, 4, 2, 4 vv. = 8, 8, 8, 10, 8, 8 led); ps. 47 (5, 4 vv. = 10, 10 led); ps. 60 (5, 3, 4 vv. = 10, 10, 8 led); ps. 70 (3, 2 vv. = 8, 8 led); ps. 80 (3, 4, 4, 4, 4 vv. = 8,

Exempel på 4-ledade strofer erbjuda ps. 3, 4, 12, 13, 14, 21, 34, 114, 121, 130, 150 m. fl., i hvilka dock en l. annan strof svällt ut till 5 led, ss. 3: 6—7, 8—9; 4: 3—4, 5—6; 12: 2—3, 4—5 m. fl.

6-talet af led (vanligen à 3, stundom 2 vv.) synes vara det reguliera, t. ex. ps. 8, 69, 77, 88, 96, 97(?), 99, 113, 135, 136, 138 m. fl., ehuru någon gång med öfverskjutande antal, ss. särskildt i ps. 76, 135, 140(?) m. fl. är förhållandet, och 7-talet tyckes rent af herska i ps. 41, 50 m. fl., möjligen äfven i 110.

Af 8 led (à 3—5 vv.) bestå de flesta stroferna i ps. 9, 15, 33, 70, 80, 94, 126—129, 137, 142, 146 m. fl., och samma antal synes ligga till grund för strofbildningen i ps. 19, 40, 63, 73, 83, 87, 124 m. fl., ehuru med någon variation.

Strofbildning af 10 led föreligger efter all sannolikhet i 32, 36, 47, 49, 51, 60, 90, 132 m. fl., möjligen äfven i 22(?), 44, 71, 103, 104, 109, 115. Någon gång har antalet led svällt ut till 11, ss. i 58, 86. 12-ledade synas stroferna vara i ps. 27, 79, 81, 102 m. fl.; naturligen oscillerar dock antalet äfven här både öfver och under[1]).

Strofer med flera än 12 led tyckas vara jämförelsevis sällsynta, annat än ss. utvidgning af lägre antal. I 119 möter

---

8, 8, 8, 8 led); ps. 99 (3, 2, 2, 2 vv. = 6, 6, 6, 6 led); ps. 132 (5, 5, 3, 5 vv. = 10, 10, 10, 10 led); ps. 146 (4, 3, 3 vv. = 8, 8, 8 led) m. fl.

Då dessa senare gå till ett 50-tal, de förra ungefärligen till hälften (resten utgöres af sådana, där vers- och ledräkning visar ungefär lika resultat l. där strofindelning är oviss), så synes jämviktsbehofvet ha gjort sig mera gällande i afseende på ledens än versernas antal. Emellertid bör påpekas, att ledindelningen i många fall är ganska svår att bestämma, isht som den massor. aksentueringen icke alltid ger säker ledning. Förf. har i allm. följt Bibelkom. af 1890, som noga återger leden (dock stundom med för mycken uppdelning). För leden ss. enhet talar äfven, att den älsta rytmiskt-logiska indelningen af den poetiska texten i »Pesuqim» afsåg leden och först senare verserna; jfr *König* Einl. 461 f.

1) Enl. *Ewald* Dichter I, 146 skulle högsta antalet kunna vara 10 »Zeilen», detta synes dock tvifvel underkastadt: Job 38 f. antar äfven Ew. 12 led.

dock en 8-versig (vanligen 16-ledad) strofbyggnad, ifall man ej vill uppdela hvarje i 2:ne mindre à 4 vers och 8 led.

Strofer med öfver- l. understigande antal led anträffas ej sällan, isynnerhet i början eller slutet af en ps., en företeelse, som i båda fallen har sin nära till hands liggande förklaring, ex. ps. 33, där en 6-ledad strof börjar och slutar det 8-ledade skemat; jfr 36, 55, 67, 115, 141, eller ps. 8, 13, 42, 66, 102, där början l. slutet har öfverstigande antal[1]). Äfven i språk med konstmässigare strofbyggnad än den hebräiska är sådant ingalunda sällsynt.

Utom de förutnämnda strofbildningarna, hvilka hafva en likformig rytm, må här påpekas tvänne slag, som visa olikformig rytm: den *stigande* och den *fallande*. Är innehållet af glad natur, visar sig stundom den rytmiska gången *stigande*, så att den från en relativt lugn och stilla början stegrar sig i allt lifligare former med tilltagande omfång af stroferna ända till slutpunkten, som utgör dess kulmen, jfr ps. 30 med stegringen 2: 10: 18 led[2]); möjligen äfven ps. 45 och 48 (så Ewald)[3]). Däremot utmärkas de egentliga *sorgedikterna* (»qīnā»-sångerna) af en *fallande* rytm, hvari den till en början brusande stormen af sorgeutgjutelser så småningom aftager i allt mindre strofer och mot slutet lägger sig i stilla resignation, afspeglad i en lugn, kort strofbildning. I Ps. finnas ex. därpå i ps. 39 (20, 11, 6) och 74[4]);

---

1) Härmed sammanhänger, att *en* vers, i fall han är 4-ledad, kan isynnerhet i början l. slutet af en psalm bilda en ss. det tyckes själfständig strof, ex. ps. 13: 6; 14: 1, 2, 7; 57: 2.

2) Enligt den massor. versindelningen är stegringen 1: 4: 7.

3) Spår af dylik kunna skönjas äfven i 65 och 92; jfr *Ewald* Dichter I, 153 f. Däremot är stegringen i sådana ps. som 26 (7, 8, 10); 46 (6, 8, 10); 67 (4, 5, 6) m. fl. för ringa för att bilda en stigande rytm.

4) Mera typisk för denna rytm anses Davids gripande sorgekväde (»bågsången») vid Sauls död 2 S. 1: 19—27 vara, med versproportionen 7, 2, 1: en hebräisk elegi; jfr *Ewald* Dichter I, 148 f., II, 121 f.

i 19: 8 f. samt 27, 42, 43 och 101 framträder »qina»-rytmen på det sätt, att ett längre versled ofta åtföljes af ett kortare[1]. Men vanligen visar sig såväl vid gladt som sorgligt innehåll större jämnmått mellan stroferna, hvarpå flera af de förut anförda ps. lemna exempel.

Liksom i fråga om versen, hafva försök blifvit gjorda att i Ps. uppvisa ett slags strofbildning, som skulle innebära en mer genomförd konstmässighet i byggnaden, än hvad i det föregående blifvit framstäldt, men de synas icke hvila på tillräcklig grund.

§ 6. **Psalmöfverskrifternas värde.**

A. De flesta psalmerna (inalles 116), bland dem nästan alla i de tre första böckerna, hafva öfverskrifter, som innehålla hvarjehanda notiser[2], ss. angående författaren eller anledningen till författandet (14 ps.)[3], om sångsamlingen eller diktarten eller sångsättet eller användningen för liturgiskt bruk m. m. Dessa öfverskrifter tillhöra icke psalmernas egentliga text, oaktadt de i den hebr. bibeln inberäknats vid versindelningen[4], liksom den massoretiska bearbetningen gjort äfven med de i § 3 påpekade efterskrifterna, t. ex. doxologierna. Då uppfattningen af dessa öfverskrifters värde, såsom allmänt erkännes, är synnerligen viktig för bedömandet af Ps. i sin helhet[5], må här med några ord angifvas, hvilken betydelse man rätteligen bör tillerkänna desamma.

---

1) Jfr *Budde* ZATW 1882, 1 ff., 1892, 265 ff.; *Bæthgen* och *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kom. till ps. 19 m. fl.

2) En öfversikt af samtliga öfverskrifterna: se *Staerk* Zur Kritik der Psalmenüberschriften ZATW 1892, 91 f. Blott 34 ps. sakna all öfverskrift; dessa, de af judarne s. k. יְתוֹמִים »de öfvergifna», äro 1, 2, 10, 33, 43, 71, 91, 93—97, 99, 104—107, 111—119, 135—137 samt 146—150.

3) Dessa äro 3, 7, 18, 34, 51 f., 56 f., 59 f., 63, 102 samt 142.

4) Stundom bildar öfverskriften t. o. m. 2 vv., ss. i ps. 51, 52, 54, 60, i hvilket fall den senare versen innehåller en tidsbestämning.

5) Jfr t. ex. *Cornill* »Die erste Aufgabe für eine isagogische Behandlung des Ps. muss sein den Werth dieser Überschriften zu prüfen». Einleitung 208.

B. Det kan numera anses såsom afgjordt, att de icke härröra från psalmernas författare själfva eller ens från den tid, då psalmerna blefvo författade, utan äro tillsatser från en senare tid[1]). Mot deras äkthet tala nämligen flera tungt vägande skäl:

dels strida många af dem alltför mycket mot psalmernas eget språk, innehåll eller form (jfr § 8), ss. t. ex. då några psalmer tillskrifvas David, hvilka synas förutsätta det af Salomo byggda templets förhandenvaro, ex. 5: 8; 27: 4; 28: 2; 65: 5; 68: 30; 138: 2[2]), eller Jerusalems förstöring genom babylonierna, ex. 51: 20; 69, eller sakna den poetiska friskhet och ursprunglighet, som man kunde vänta af en David, och visa sig bestå af allmänt gängse fraser, ex. ps. 31, 35, 86, 144: 1—11; eller röja sitt sena ursprung genom talrika aramäiska språkformer, som först i en senare tid inträdt, ss. 103, 122, 124, 133, 139[3]), eller då psalmer tillskrifvas Davids samtida ss. Asaf eller Etan, oaktadt stadens förstöring och exilen i dem antydas eller andra skäl ådagalägga en senare period, ss. 74, 79, 89 m. fl.;

dels visa sig de historiska öfverskrifterna vid närmare undersökning hufvudsakligen vara hämtade från Samuelsböckerna (eller deras källskrifter), ss. ps. 18: 1 från 2 S. 22: 1; 54: 2 från 1 S. 23: 19; 59: 1 från 1 S. 19: 11 m. fl., och tyckas ha tillkommit med anledning af enstaka uttryck i de särskilda ps., hvaraf framgår, att de icke härröra

1) Detta uttalades redan så tidigt som af *Theodorus af Mopsuestia*, † *429*. Förmodligen är det på grund af hans auktoritet, som den syriska öfversättningen utelemnat flere af dessa öfverskrifter och ersatt dem med uppgifter om innehållet. Jfr *Baethgen* Ps.-Kom. VII.

2) Jfr dock *König* Einl. 400.

3) Dylika äro suff. ־ְכִי i 2 sg. f. 103: 3—5; 116, 135; שׁ för אשׁר 122: 3, 4; 124: 12, 6 o. a. samt enskilda ord ss. pl. טעמים 109: 8; רֵעַ »tanke» 139:2, רָבַע »lägga sig» 139: 3 m. fl. Dock må i afseende på bedömandet af de språkliga egenheterna erinras därom, att den ursprungliga texten under tidernas lopp, isynnerhet genom bearbetning för liturgisk användning, kan ha erhållit många tillägg, hvilka från början varit främmande för densamma, hvarför man icke, ss. t. ex. *Giesebrecht* (ZATW 1881, 277 f.) tyckes göra, får draga alltför snabba slutsatser af språkformerna.

från psalmförfattarne själfva, då dessa naturligen icke kunde hafva hämtat dem från Samuelsböckerna[1]);

dels blifva de såväl i flera handskrifter som ock i de gamla versionerna än utelemnade, än afkortade, än utvidgade och sålunda behandlade med större frihet, än som skulle ägt rum, ifall de från början förefunnits och haft autentiskt anseende. LXX har t. ex. Davids namn vid flera namnlösa, men saknar det vid andra, som i den hebr. texten tillskrifvas honom; har dessutom flere tillägg, t. ex. ps. 146—148 titeln: *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*, ps. 27: *πρὸ τοῦ χρισθῆναι*, ps. 76: *ᾠδὴ πρὸς τὸν Ἀσσύριον*, ps. 24: *τῆς μιᾶς σαββάτων* m. fl.; och den syriska öfversättningen förfar ännu friare, i det den ersätter de hebräiska öfverskrifterna med notiser om psalmernas innehåll[2]). Allt detta visar, att öfverskrifterna äro af senare ursprung, och den period, till hvilken de i allmänhet böra förläggas, är det Serubbabelska templets tid. Äfven de öfverskrifter, som angifva diktart l. liturgiskt bruk, härröra sannolikt från samma tidsskede, då gudstjänsten erhållit en fastare organisation och en större utveckling.

C. Men om också öfverskrifterna i allmänhet måste anses tillhöra en senare period, följer icke däraf, att de sakna all betydelse, så att man, ss. många exegeter göra, skulle hafva rätt att helt och hållet bortse från densamma. För deras värde talar nämligen, att en mycket gammal tradition synes ligga till grund för dem; vidare att de, åtminstone

---

1) Jfr ock ps. 34: 1 med 1 S. 21: 14; ps. 51: 2 med 2 S. 12; ps. 52: 2 med 1 S. 22: 9; ps. 57: 1 med 1 S. 22: 1; ps. 60: 1—2 med 2 S. 8: 13, 14; och ps. 63: 1 med 2 S. 15: 23, 28; se vidare *Riehm-Brandt* Einleitung II, 187, *Hupfeld-Nowack* Ps.-Komm. Einl. LV, *Schultz* d. 10, *Driver* Introduction 354.

2) Några Mss. hafva Davids namn äfven öfver 66 och 67; så ock LXX vid 14 ps. af dem, som i hebr. bibeln äro namnlösa, under det hans namn i LXX saknas vid 122, 124, 131 och 133, liksom äfven Salomos vid 127. Jfr *Hupfeld-Nowack* Einl. sid. LIV och *Driver* Introduct. 348. Dessa öfverskrifter visa sål. i detta afseende likhet med öfverskrifterna i N. T., där en viss frihet i fråga om den språkliga formen existerat.

de liturgiska, måste hafva tillkommit så tidigt, att de på LXX:s tid ej blott förefunnos, utan redan för de grekiska öfversättarne voro delvis omöjliga att tyda[1]), alltså vid den tiden väl några 100 år gamla[2]). Och af förhandenvaron af öfverskrifter öfver Hiskias bön (Jes. 38: 9)[3]) och Habakuks åkallan (Hab. 3) sluter man till, att det redan på Esras tid (c. 450 f. Kr.) var brukligt att förse sångerna med öfverskrifter. Isynnerhet anbragtes författarenamn i afsikt att tillförsäkra dikterna större anseende — liksom vid de profetiska utsagorna författarnes namn fordrades såsom en borgen för deras trovärdighet —, men äfven andra notiser, ss. om anledningen till psalmens författande, blefvo tillagda, då detta förmenades kunna bidraga till en bättre insikt i eller större uppbyggelse af densamma. Såväl öfver- som underskrifterna synas härröra från de särskilda samlarne (jfr § 8), och då man icke kan misstänka dessa att hafva varit litterära bedragare, så att de utan något slags skäl skulle ditskrifvit dem, ligger äfven däri en borgen för deras värde[3]).

D. Men hvilka de skäl varit, som föranledt samlarne att tillskrifva exempelvis David och hans sångare ett så betydande antal enskilda psalmer som Ps. nu företer, är icke lätt att afgöra.

Sannolikt förekommo de psalmer, hvilka af samlarne tillagts David, i äldre sångsamlingar, hvilka ss. helt buro hans namn och öfverhufvud ansågos härröra från honom[4]), ehuru de fått tillägg af senare ps. Ordet לְדָוִד skulle då egentl. beteckna: »tillhörande Davids samling», fastän det

1) Jfr t. ex. למנצח återgifvet af LXX med *εἰς τὸ τέλος*, עַל־הַגִּתִּית med *ὑπὲρ τῶν ληνῶν*, על־עלמות med *ὑπὲρ τῶν κρυφίων* m. fl. Jfr *Ehrt* 133; *Staerk* Zur Kritik d. Psalmenüberschriften ZATW 1892, 133.

2) Äfven i Krön.-bb., som isynnerhet upptaga många af de gamla musiktermerna, äro dessa omöjliga att med säkerhet förklara. Se *Delitzsch* Ps.-Kom. 18.

3) Jfr *Bleek-Wellhausen* Einl. 459.

4) Jfr *Bleek-Wellhausen* a. st.; *Giesebrecht* ZATW 1881, 277 f.; *Driver* Introduction 359.

sedermera tolkades: »af David». Det ligger så mycket närmare till hands att antaga detta, som David i senare tider betraktades ss. den förnämste sångdiktaren under den förexiliska perioden, ja, ss. dess diktare *κατ' ἐξοχήν*. Påtagligen efterexiliska psalmer, ss. 103, 122, 124, 131, 133, 138—145, hafva då efter all sannolikhet fått לדוד till öfverskrift först i en ännu senare tid, då de redan erhållit anseende att vara så gamla, att de kunde likställas med de förexiliska[1]).

Alldeles omöjligt är det väl icke, att författarenamnen stundom böra uppfattas ss. *släktnamn*, så att t. ex. »David» vore = en »Davidid», ss. ps. 14 (53), 28, 59, liksom Asaf i de flesta öfverskrifterna skulle kunna betyda en Asafit i motsats till Qor(a)chiterna[2]); dock har den ofvan påpekade förklaringen i afseende på Davids namn företräde[3]).

För öfverskrifternas värde öfverhufvud talar slutligen, att samlarna haft andra källor än de i Vetus befintliga, då de stundom, ss. exempelvis ps. 7, 56 och 60(?), meddela notiser, hvilka icke härflutit från de historiska böckerna i deras nuvarande redaktion[4]), och att å andra sidan öfverskrifter saknas vid flera psalmer, hvilka sannolikt erhållit sådana, om de varit blott konjekturer. Detta häntyder på, att till grund för dem måste ligga en verklig tradition[5]). Ännu mera synes detta vara förhållandet, om dessa s. k. författarenamn icke i första rummet anses beteckna de resp. författarne, utan blott särskilda sång-

---

1) Jfr *Schultz* Ps.-Kom. 10.

2) I Neh. 11 och 12 samt i Krön.-bb. användas personnamn på dylikt sätt. Jfr *Wellhausen* Proleg. 226.

3) Den af några framstälda förmodan, att לְדָוִד endast skulle angifva: »efter Davids sätt», är osannolik, ty då borde långt flera ps. hafva haft denna öfverskrift, ss. 33, 66, 102 m. fl.; de skilja sig mindre från den Davidiska diktningen än åtskilliga med denna öfverskrift försedda ps., ss. 103, 139.

4) Jfr *Bleek-Wellhausen* Einl. 458.

5) Det må särskildt påpekas, att ingen af de bevisligen icke Davidiska Halleluja-psalmerna tillskrifves David.

samlingar, som blifvit uppkallade med kollektivnamn, ss. Qor(a)chiternas sångsamling, och ur hvilka den enskilda ps. blifvit hämtad.

Beträffande öfverskrifternas värde är det sålunda oriktigt både att i likhet med åtskilliga forskare alldeles frånkänna dem all betydelse[1]), och att ss. den äldre teologien a priori öfverallt antaga deras fulla autenticitet[2]). Mellan dessa båda ytterligheter ligger den rätta uppfattningen af deras värde, hvilket måhända bäst uttryckes så, att de icke ensamt räcka till för afgörande af de resp. psalmernas författare, ålder och anledning m. m., då annat strider däremot, men att de dock utgöra ett mycket beaktansvärdt hjälpmedel vid nämda frågas besvarande, hvilket bör anses tillräckligt, så länge icke andra grunder afgjordt bevisa deras oriktighet. Kritikens uppgift är sålunda den, att vid hvarje enskild psalm undersöka deras trovärdighet[3]).

§ 7. **Psalmernas författare.**

A. Af psalmerna äro jämnt 100 försedda med författarenamn, vanligen inledt med »לְ auctoris», ex. לְדָוִד = »af David»; sålunda tillskrifvas 73 ps:r konung David ss. författare, näml. 37 i 1:sta boken (alla utom ps. 1, 2, som bilda inledning, ps. 10, som hör tillsamman med 9, och ps. 33, där namnet möjligen utfallit, eftersom det finnes i LXX); vidare 18 ps:r i 2:dra boken (51—65, 68—70), 1 ps. i 3:dje b. (ps. 86)[4]), 2 ps:r i 4:de (ps. 101 och 103) samt 15 ps:r i sista boken (108—110, 122, 124, 131, 133 och 138—145). Tvänne ps. (72 och 127) hafva Salomo till öfverskrift, ett

1) Så i allm. den s. k. kritiska skolan, t. ex. *de Wette*, *Olshausen*, *Hitzig*, *Reuss*, *Wellhausen*, *Grätz*, *Giesebrecht* m. fl.

2) Så af nyare ännu *Geikie* åtm. i afs. på David, The Bible by modern light, III London 1894, 147 f.

3) Jfr *Riehm-Brandt* Einleitung II, 189; *Bleek-Wellhausen* Einleit. 458, 460; *Schultz* Ps.-Kom. 11; *Strack* Indledning 77; *Delitzsch* synes fästa för mycken vikt vid öfverskrifterna.

4) Namnet David öfver denna ps. anses vanligen rent af vara ett skriffel.

dussin tilldelas den Davidiske sångaren Asaf och hans ättlingar (ps. 50, 73—83), 11 st. Qor(a)chiterna (ps. 42, 44—49, 84, 85, 87 och 88, hvarjämte »Esrachiten Heman» står öfver ps. 88, »Esrachiten Etan» öfver ps. 89 och »den gudsmannen Mose» öfver ps. 90. »Jedutun» möter ps. 39 och 62 jämte David, ps. 77 jämte Asaf[1]). De öfriga 50 psalmerna sakna uppgift om författaren[2]).

B. Hvad först de psalmer beträffar, hvilka hafva לדוד till öfverskrift, har det redan blifvit påpekadt, att de icke alla i sin nuvarande form kunna hafva David till författare, utan måste deras antal betydligt reduceras, såsom man nu ganska allmänt erkänner. En senare tid har ansett David ss. den egentlige psalmförfattaren och därför utan tillräckliga skäl tillskrifvit honom ett stort antal ps.[3]). Men å andra sidan gå de forskare för långt, hvilka icke våga tillerkänna David någon psalm, eller som inskränka hans psalmdiktning till *en* enda (ps. 18) eller en del däraf[4]). Ty för den uppfattningen, att David verkligen varit en framstående psalmsångare, talar:

dels hela den i detta fall ovanligt samstämmiga traditionen, hvilken man ej skulle kunna förklara, om den icke haft någon grund, och som därjämte stödes äfven af profeternas skrifter, ss. då Amos 6: 5 omtalar, att man upp-

---

1) I LXX tillskrifves ps. 71 jämte David äfven Jonadab och de första fångarne, ps. 137 jämte David äfven Jeremia, och 138 står efter Davids namn Haggai och Zakarja, hvilka båda sistnämda finnas äfven öfver 146—148.

2) Dessa äro 1, 2, 10, 33, 43, 66, 67, 71, 91—100, 102, 104—107, 111—121, 123, 125—126, 128—130, 132, 134—137, 146—150.

3) Det ligger i detta afs. en sanning i *Zunz'* ord: »Allmählich verkörperten sich Prophetie und Psalmodie in zwei Personen: Moses und David», Synagog. Poesie I, 4; och detta ju längre desto mera, jfr förhållandet i LXX sid. 47, not 2.

4) Så bland andra *Baethgen*, hvilken dock vill intaga en mera konservativ ståndpunkt. *Cornill* vågar endast sätta ps. 24 i sammanhang med David (Einleit. 215); den *Reuss-Wellhausenska* riktningen frånkänner David alla ps., se vidare i det följ.

fann »sånginstrument ss. David gjort» (כְּלֵי־שִׁיר דָּוִיד)[1], jfr Neh. 12: 36;

dels den historiska berättelsen i Samuelsböckerna, hvilka framställa honom icke blott ss. en väldig krigare utan ock såsom en berömd »kinnorspelare» (jfr 1 S. 16: 17 ff., 18: 10: hans spel för Saul, 2 S. 6: 5 »han spelade för Herren»), och — i enlighet med det i forntiden vanliga förhållandet, att sångarne äfven diktade sina sånger — ss. en framstående sångdiktare, jfr 2 S. 1: 17 f. (hans sorgekväde öfver Saul)[2], 3: 33 (sorgekvädet öfver Abner), 22: 1 f. (hans stora segersång = ps. 18), hvarför han också 2 S. 23: 1 rent af kallas »den ljuflige diktaren i Israel» (נְעִים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל), yttranden, hvilka ej alla kunna antagas vara blott senare tillsatser;

dels må äfven framhållas, att tonen i åtskilliga psalmer, t. ex. 3, 18, är så individuell, att den näppeligen kan tänkas härröra från någon annan.

Då det vidare är bekant, att sånger till Jahväs ära diktats långt före David redan på Deboras tid (jfr Dom. 5: 3), att allt ifrån Davids regering psalmer sjöngos i Jerusalem vid gudstjänsten[3]) och att han själf ställde sin begåfning och sin konst i Herrens tjänst (jfr 2 S. 6: 5), så synes det nästan självklart, att därtill användes sånger, som blifvit författade af honom och hans musik-direktörer och att de sedermera upptogos i den Israelitiska församlingens sångbok, ja, väl bildade kärnan däraf. Och då sånger af dylik art gemenligen troget bevaras i minnet, är det fast otroligt, att de alla vid den babyloniska fångenskapen skulle gått förlorade ur folkets medvetande[3]).

I enlighet med den förut angifna uppfattningen af öfverskrifternas rätta värde synes man sålunda böra er-

1) *Wellhausens* tolkning af Amos 6: 5, enl. hvilken David blott ss. profan diktare skulle varit Amos bekant, är oriktig, jfr *Beer* Indiv.- u. Gem.-Ps. XXV f.

2) Äfven i denna sång, som allmänt erkännes ss. Davidisk, uttalar sig i uttrycket »oomskurna» (v. 20) medvetandet om Israels religiösa motsats till גּוֹיִם; jfr *König* Einl. 399.

3) *Riehm-Brandt* Einleitung II, 190.

känna alla dem vara författade af David, hvilka icke af bestämda skäl måste frånkännas honom. Emellertid äro meningarna beträffande dessas antal ganska delade. Så anser *Delitzsch*, att af de 73 psalmerna åtminstone 29 måste på anförda grunder tillskrifvas annan författare och således blott 44 ps. härröra från David. Men äfven af detta antal kunna flera med fog betviflas ss. äkta; *F. W. Schultz*, en af de konservativa exegeterna, tror sig böra inskränka detta antal till 36, hvaraf hälften skulle vara sådana, för hvilkas äkthet alla skäl tala[1]), den andra hälften utgöras af sådana, mot hvilka invändningarna ej synas ha tillräcklig grund[1]). Men en närmare granskning medför allvarsamma betänkligheter mot flera äfven af dessa, ss. ps. 5, 8—10, 22, 27, 52 och 54, så att endast följande torde på öfvervägande grunder kunna erkännas ss. författade af David: ps. 3—4, 6—7, 11— 13, 15—21, 23—24, 29 f., 32, 36, 41, 56 f., 61, 62 och 63[2]), samt möjligen 101 och 110, vid hvilka man dock liksom vid ps. 16 och 36 kan känna sig ganska tveksam. De äkta davidiska finnas sålunda hufvudsakligen i den 1:sta boken, hvilket ock bland exegeterna är den allmänna meningen. Emellertid bör man härvid erinra sig, att äfven dessa psalmer under tidernas lopp sannolikt undergått flere förändringar[3]).

De öfriga ps. med Davids namn kunna på såväl inre som yttre grunder (jfr sid. 46) ej vara diktade af honom, åtminstone ej i sin nuvarande form. Några af dem ss.

---

1) Den förra hälften bilda 3, 4, 7, 11, 18, 23, 24, 27, 30, 32; 15—17, 36, 57, 62, 101 och 110; den senare hälften består af: 5, 6, 8—10, 12, 13, 19—22, 29, 41, 52, 54, 56, 61 och 63(?); Ps.-Kom. 11.

2) Ps. 20 och 21 härröra kanske från någon samtida till David. 61 och 63 frånkännas honom af flera forskare, men de stå så nära 20 och 21, att de icke gärna kunna skiljas därifrån. Så erkändt t. o. m. af *Cheyne*, som dock vill förlägga alla 4 till makkabäisk tid, men på ohållbara skäl, jfr sid. 71. *Ewald* erkänner 11 ps. ss. Davidiska (3 f., 7 f., 11, 18 f., 24, 29, 32 och 101 jämte några fragment), Dichter II: 4; och *Hitzig* inalles 14 (3—19 utom 5 f., 14), Ps.-Kom. XXI.

3) *Bleek-Wellhausen* Einl. 472, *Bæthgen* Kom. till ps. 18, 34 m. fl.

9, 10, 14, 28, 53, 59[1]) kunna möjligen härstamma från en Davidid, en af Davids fromma afkomlingar, ss. en Hiskia eller en Josia, hvilka båda framställas ss. litterärt och religiöst intresserade, men att leda det i bevis är omöjligt. Andra synas vara författade af personer, hvilka ss. präster eller leviter deltogo i tempeltjänsten eller på annat sätt stodo densamma nära. Särskildt torde man bland de levitiska tempelsångarne böra söka författare till många af dessa ps., då man hos dem snarast kan tänka sig ett sådant intresse för kulten och tempeltjänsten, som det, hvilket i åtskilliga ps., t. ex. 5: 8; 26: 8; 27: 4; 28: 2, kommer till uttryck[2]), och de af Qor(a)chiter diktade ps. (sid. 57) faktiskt lemna bevis för, att psalmdiktning icke var främmande för dylika kretsar. Med afseende på andra psalmer åter ligger det närmare att tänka på profeter ss. författare, ehuru man ej kan komma längre än till sannolikhet[3]).

Några af de andra ps., ss. 22, 25, 34, 35, 40 och 69 visa vid en närmare undersökning så mycken öfverensstämmelse såväl i språk och stil som komposition och tankeinnehåll, att de på goda skäl kunna sammanföras till en grupp, hvilken förmodligen härrör från ungefärligen samma tidrymd och några af dem t. o. m. från samma författare[4]). Gemensamt för dem är isynnerhet, att de på ett särskildt sätt framhålla de med עָנִי och עָנָו betecknade personerna.

---

1) Till denna grupp kan måhända äfven hänföras ps. 33, som passar in på Hiskias tid, och vid hvilken לְדָוִד sannolikt funnits men fallit bort; LXX, Quinta och Sexta ha nämligen *τῷ Δαυίδ*.

2) Om dessa, de eg. s. k. Sions-sångerna, se *Beer* Individual- und Gemeindepsalmen X.

3) Så isynnerhet *Hitzig*, se sid. 68 not 2; jfr *Bleek-Wellhausen* Einl. 464.

4) *Hitzig* ansåg denne vara profeten Jeremia, och äfven andra exegeter ha i afseende på åtskilliga af dem hänvisat till honom; men upprepningarna synas vara väl många för att härstamma från *en* förf. Jfr *Ewald* Dichter II 266 f., 273—277, *Olshausen* Ps.-Kom. 10 och isht *Rahlfs* עני und ענו in den Psalmen, Göttingen 1892. 5 f., 51 f.

Väl angifva dessa båda ord ej ett och samma[1]; עֲנִיִּים egentligen = »böjda», »förtryckta», »elända», innebär icke en religiös egenskap, עֲנָוִים åter = »de som böja sig» (under Jahväs ledning), »fromma», angifver en religiös beskaffenhet och betecknar de djupare anlagda naturerna i Israel, hvilka genom sitt intresse och sin ifver för religionens sak ofta råkade i motsats till den stora allmänheten l. de maktägande och i så måtto kunde sägas bilda ett parti; men tidsomständigheterna gjorde, att dessa båda egenskaper ofta kommo att förenas hos samma personer. Emellertid voro dessa »ʿanawim» ingalunda inskränkta till leviternas stam l. klass, ss. Grätz vill göra troligt[2], utan dylika funnos inom alla klasser, ehuru sannolikt äfven leviter till ej ringa antal befunnit sig ibland dem. Från dessa »ʿanawim» härröra förmodligen ej blott de ofvannämda ps:na utan äfven åtskilliga andra, ss. 31, 38, 71, 102 och 109[3]), hvilka med dessa hafva flera drag gemensamma. Troligtvis härstammar hela gruppen från sista delen af exilen (69, 102) eller tiden närmast därefter. Äfven de öfriga David tillskrifna ps. hafva väl författats inom dylika kretsar af befolkningen. Måhända böra af dessa ps. 5, 14, 26—27, 37, 39, 52, 54, 55, 58, 64 och 65 räknas till den förexiliska perioden, men 51, 60 och 68 samt alla i de 3 sista böckerna (utom 101 och 110) hänföras till den efterexiliska tiden, åtminstone i den form de f. n. förete.

De båda med *Salomos* namn öfverskrifna ps. (72 och 127) kunna af flera skäl icke gärna hafva honom till författare.

---

1) *Hupfelds* förmodan, att båda betecknade detsamma och att Massoreternas täta ändringar af det ena till det andra vore alldeles godtyckliga, är ogrundad. Jfr *Rahlfs* a. a. 53 ff.

2) *Grätz* identifierar både »ʿanijjim» och »ʿanawim» med leviterna, hvilka ss. förtryckta (af oteokratiska konungar l. affälligt prästerskap eller persiska tjänstemän) fått namnet »ʿanijjim» och för sin fromhet »ʿanawim»; men enligt Hez. 44: 9 f. voro äfven leviterna affälliga, hvarför de ingalunda synas förtjäna detta namn. Om andra skäl se *Rahlfs* a. a. 80 f.

3) Några af dessa äro dock sekundära i förhållande till de förutnämda, ss. 71 och 102 till 35 och 22.

Ps. 72 betonar därtill alltför mycket Herrens och de fattigas tålamod, dock synes den vara förexilisk; i 127 har namnet kanske blifvit föranledt af יְדִיד v. 2, som var en benämning på Salomo; också saknas hos LXX namnet öfver 127. Men från hvem dessa båda psalmer härflutit, kan icke närmare angifvas[1]).

Den *Mose* tillskrifna ps. 90 kan åtminstone i sin nuvarande gestalt icke vara diktad af honom[2]); den är troligen efterexilisk.

C. De 12 ps. (se sid. 51), som tilläggas *Asaf*, äro äkta i den förut antydda meningen, att de troligen härröra från Asafiter[3]). Leviten Asaf, Berekja son af Gersoms släkt, var otvifvelaktigt en af de allra förnämste sångarne på Davids tid. Han omtalas 1 Kr. 15: 17, 19 ss. en af de 3 sångledarne vid arkens öfverförande till Sion; han säges 1 Kr. 16: 4, 5 vara anföraren (הראש) för den levitkör, som af David anställdes vid förbundsarken på Sion, och enligt 1 Kr. 25: 2 tjänstgjorde han jämte sina 4 söner under konungens öfverinseende (על־ידי המלך). Troligen har äfven Asaf diktat psalmer, hvilket antydes af uttrycket 2 Kr. 29: 30, att Hiskia återställde Davids och Asafs dikter (דְּבָרִים) vid gudstjänsten, och dessa notiser i Kr.-bb. bestyrkas af Neh. 12: 46, hvaraf framgår, att Asaf varit en särdeles framstående sångare, då hans namn där ställes vid sidan af Davids. Emellertid är det ovisst, om någon af de med Asafs namn öfverskrifna ps. härflyter från honom själf. De

1) Ps. 72 anses af flere forskare ss. *Hitzig*, *Reuss*, *Olshausen*, *Cheyne* m. fl. åsyfta Ptolemeus Filadelfus, men att en icke israelitisk konung därmed skulle afses, är föga troligt. Vv. 8—11 skulle en from israelit icke gärna uttala om en utländing, än mindre v. 17b; jfr *Bæthgen* Ps.-Kom. t. st.; om ps. 127 se *Schultz* Ps.-Kom.

2) Jfr v. 1 om många generationer, som ej passa i Mose mun; så ock v. 10.

3) Visserligen är det tänkbart, att לאסף här blott betecknar en Asafitisk sångsamling, hvilken endast a parte potiore fått namnet Asafitisk, och hvari ps. äfven af andra författare senare blifvit upptagna. Dock visar den inbördes likheten, att de senare tillkomna ps. i så fall blifvit diktade i samma anda som de genuina.

synas nämligen alla förråda en senare tid; ps. 50, 75 och 76 kunna dock vara förexiliska (måhända från Hiskias regering), de öfriga 73 f., 77—83 äro förmodligen efterexiliska[1]). Den Asafitiska släkten omtalas såväl under konungatiden, t. ex. under Josafat (2 Kr. 20: 14), Hiskia (2 Kr. 29: 13) och Josia (2 Kr. 35: 15), som efter exilen, ss. Esra 2: 41, där 128 sångare, »Asafs barn», berättas ha återvändt från landsflykten; jfr Esra 3: 10, Neh. 7: 44; 11: 17, 22; 12: 8, 35 m. fl. ställen.

Också antyda de asafitiska ps. genom åtskilliga för dem karaktäristiska drag, att de härröra från *en* släkt. De utmärka sig nämligen genom en viss förståndsmässighet, innehålla ofta undervisning och varning, så att de närma sig den profetiska stilen, hvilken de likna äfven genom sin lifliga framställning, då personer, isynnerhet Gud, ofta införas ss. talande (jfr 50, 75, 81, 82). Till stöd för de gifna förmaningarna hämtas för den närvarande tiden gärna lärdomar ur Israels historia (ex. 74: 13—15; 76: 6—7; 77: 16—21; hela ps. 78; 80: 9 f.; 81: 6—13; 83: 10—12), hvarvid Josefsstammarne framhållas ss. förherskande under den äldre perioden ända till Davids tid (78: 67, jfr 77: 16; 78: 9; 80: 2—3; 81: 6). Folket, som får flera bildlika namn, ss. turturdufva (74: 19), vinträd (80: 9) m. fl., liknas med förkärlek vid en fårahjord, som har Jahvä till sin herde (jfr 74: 1; 77: 21; 78: 52, 70—72; 79: 13; 80: 2), och åtskilliga sammansatta gudsnamn ss. »El Elohim Jahvä» äro för dessa psalmer specifika[2]).

D. De 11 Qor(a)chitiska ps. (se sid. 51) tillhöra enligt öfverskriften[3]) en sångsamling, som härrör från afkom-

1) Enl. *Bleek-Wellhausen* Einl. 461 skulle 80—81, 83 kanske ock 82 härröra från en diktare i riket Israel, 74, 76, 79 däremot från en judisk Asaf i senare tid: möjligt, men ovisst; inga närmare skäl anförda.

2) Jfr § 13 och *Delitzsch* Kom. till ps. 50.

3) לבני קרח i ps.-öfverskrifterna anses af några forskare ss. *Eichhorn*, *Bertholdt*, angifva *ej* förf. utan sångkören, men jämförelsen med de andra öfverskrifterna talar däremot. Jfr *Bleek-Wellhausen* o. a. st. Om den Qor(a)chitiska samlingen gäller för öfrigt detsamma som om den Asafitiska, se not 3 å föreg. sida.

lingar af den Qorach, Kehats sonson, hvilken omkom för sitt uppror mot Mose och Ahron (4 M. 16), men hvars söner icke träffades af straffdomen (4 M. 26: 11). På Davids tid var denna släkt så talrik, att den utgjorde en af Kehatiternas förnämsta. Dess medlemmar skola sedan gammalt hafva tjänstgjort ss. dörrvaktare vid förbundstältet, senare vid templet, där de fortforo att tjäna äfven efter exilen[1]) (1 Kr. 9: 17—19, Neh. 11: 19). Men en del af dem voro äfven anställda ss. sångare vid helgedomen, bland hvilka Samuels sonson Qor(a)chiten Heman, »konungens siare i Guds ord», var särskildt framstående, då han 1 Kr. 15: 17 nämnes först af de 3 korledarne, och hans 14 söner anförde lika många af Davids 24 tempelkörer (1 Kr. 25: 4—6). En tid hade han jämte Etan haft tjänstgöring vid tältet i Gibeon (1 Kr. 16: 41 f.), men, efter templets uppförande, i Jerusalem. Äfven i senare tid ss. under Josafat (2 Kr. 20: 19) omtalas musici och sångare af denna släkt, efter exilen synas Qor(a)chiterna visserligen blott omnämnas i egenskap af dörrvaktare[2]), men några af de Qor(a)chitiska psalmerna, hvilka tydligen härstamma från denna period, ådagalägga, att psalmdiktning äfven då icke varit för dem främmande.

Liksom de Asafitiska ps. äga äfven de Qor(a)chitiska några utmärkande drag, hvilka isynnerhet i 42—43 och 84 tydligt framträda. De andas nämligen ofta stor innerlighet och vekhet, som uttalar sig än i längtan och trängtan till helgedomen och dess gudstjänst (42, 43, 84), än i gripande klagan öfver den allmänna nöden och förfallet (44, 88, 89), än i beprisande af Gud ss. konung, särskildt i Jerusalem (46, 48, 87), och ss. en stor hjälpare (47)[3]).

---

1) En anspelning härpå möter i 84: 11.

2) Enl. några nyare författare skulle Krön.-bb:s framställning af de Qor(a)chitiska tempelsångarne ss. Leviter m. m. vara oriktig och blott bero på kronistens tendens att upphöja kult-personalen (jfr t. ex. *Wellhausen* Proleg. 226, *Stade* Geschichte II, 200 f. m. fl.), men denna åsikt beror på ett underskattande af Krön.-bb:s uppgifter om äldre tider; jfr i allm. *König* Einl. 274 och äfven § 10 af detta arbete.

3) Jfr *Schultz* Ps.-Kom. 13.

Visserligen förete dessa ps. åtskilliga beröringspunkter med de äkta Davids-psalmerna, hvarför det i ock för sig icke är omöjligt, att några af dem (jfr 42, 43) hafva en Davids samtida till författare, men de flesta äro af senare datum; 42+43, 45[1])—46, 48 och 87 äro sannolikt förexiliska, däraf 46 och 48 troligen från Hiskias tid[2]); 44, 47, 49, 84, 85 och 88 däremot från tiden efter babyloniska fångenskapen; särskildt står 47 nära gruppen 93, 96—99. Ps. 88 har tvänne författarenotiser, hvilka ej väl stå tillsamman. Den tillskrifves nämligen först Qor(a)chiterna, således en levitisk författare, sedan särskildt Esrachiten Heman, hvilken ss. afkomling af Juda son Särach[3]) egentligen ej kunde tillhöra nämda släkt. Detta förklaras lättast så, att en sång af den judiske Heman blifvit upptagen i Qor(a)chiternas samling[4]). Eller räknas han till dem härstädes? Den senare delen af öfverskriften (om Esrachiten Heman) synes visserligen återge en äldre tradition, men ps. är tydligen efterexilisk (jfr dess anslutning till Job), så att vare sig Esrachiten Heman, Salomos samtida, »den vise Heman» (1 K. 5: 11), eller Davids koranförare, Heman Qor(a)chiten (1 Kr. 6: 18 f., 15: 17, 19), här åsyftas, så tyckes traditionen i denna del af öfverskriften bero på någon förvexling.

---

1) Äfven ps. 45 vill *Cheyne* tyda på Ptolemeus Filadelfus (liksom ps. 72, se sid. 56), men osannolikt; den skulle i så fall nog icke ha blifvit upptagen i Ps. Dessutom stod v. 8 egentligen יהוה אלהיך. Jfr *Bæthgen* Ps.-Kom. t. st.

2) Jfr de flesta kommentatorer, isynnerhet *Bæthgen.*

3) *Lundius'* förmodan (Diss. de musica Hebraeorum antiqua Ups. 1707, 19), att Esrachi skulle vara = orientalis = »en från andra sidan (öster om) Jordan», har föga sannolikhet.

4) Af de många försök, som gjorts att förklara dessa båda uppgifter (jfr *Hupfeld-Nowack* Kom. t. 88. *Delitzsch* Kom. t. st., *Riehm-Brandt* Einl. II, 191 f.; *Schultz* Kommentar sid. 12; äfven *Stade* Geschichte II: 201, *Bleek-Wellhausen* Einl. 462 m. fl.) synes detta vara det sannolikaste, äfven om nyare forskare ha rätt i sin förmodan, att den naturliga härstamningen i äldre tid ej hade samma betydelse som efter exilen. Jfr *Diestel* art. Musik i Schenkels bibellexikon.

Ps. 89 tillägges Esrachiten *Etan*, hvilken numera allmänt antages vara densamme, som eljes kallas Jeditun»[1]) (Qere »Jedutun»), och som var den siste af Davids trenne korledare; liksom Heman tjänstgjorde han först vid Gibeon, sedan i Jerusalem (jfr 1 Kr. 15: 17; 16: 41 f.; 25: 3). Men denna ps. kan icke gärna förskrifva sig från honom, då äfven den ger intrycket af att tillhöra en senare tidsålder, väl monarkiens sista period; möjligen härstammar den från Jeremia.

E. Liksom en ansenlig del af de med författarenamn betecknade psalmerna sålunda tillhör en senare period, gäller detta i ännu högre grad om de *namnlösa*. De i 1:sta boken befintliga (1, 2, 10, 33) kunna möjligen vara af förexiliskt ursprung, men de namnlösa i de öfriga bb. (66, 67 och 71 i 2:dra samt alla i de 3 sista bb.) förskrifva sig helt visst från exilen eller den efterexiliska tiden, hvilket i allmänhet sagdt framgår dels af deras anslutning till senare skrifter ss. Job och isynnerhet den s. k. Deuterojesaja (Jes. 40—66), som med säkerhet är exilisk; dels af deras brist på originalitet och självständighet, dels ock af språkliga egenheter[2]).

Af dessa tyckas ps. 92—100 bilda en grupp[3]), som visar en påfallande Deuterojesajansk färg, och, om man får döma af ps. 96[4]), daterar sig från tiden närmast efter det Serubbabelska templets uppförande, således tidigast i slutet af 500-

1) Äldre exegeter ss. *Bakius*, *Kircher* m. fl. ansågo namnen tillhöra olika personer; men motsatsen framhålles bl. a. redan af *Lundius*, som påpekat, att Jedutun sannolikt var det ämbetsnamn, som Etan erhöll efter sångklassernas organisation (Diss. de musica 25). Omöjligt är icke, att Jedutun sedan blifvit namn äfven på den af honom anförda kören, kanske ock på dess sångsätt (ps. 62: 1; 77: 1); jfr *Wellhausen* Proleg. 228, *Rée* Forschungen 12; se vidare § 10.

2) Jfr *Schultz* Ps.-Kom. 13.

3) Särskildt stå 95—100 hvarandra så nära, att en forskare t. o. m. förmodat dem ursprungligen ha utgjort en enda psalm, se sid. 16. Om de öfrigas likhet med dessa, se isynnerhet *Ehrt*, Abfassungszeit 53 f. Jfr *Delitzsch* Kom. till dessa ps. och *Ewald* Dichter II, 404.

4) Jfr dess i LXX befintliga öfverskrift, som har allt utseende att vara riktig: *ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομεῖτο μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν*.

talet. Psalmerna 104—107 bilda tillsammans en tetralogi, till hvilken 102, 103 och 108 ansluta sig, och ps. 105, som är en liturgisk omarbetning af 78 (från Esra-Neh:s tid)[1]), ger en fingervisning om, att hela den gruppen torde kunna förläggas till slutet af 400-talet eller möjligen något senare; ungefärligen till midten af samma sekel kan man sannolikt hänföra den grupp, som plägar kallas (det egyptiska) »Hallel» (113—118), isynnerhet som 118 troligen syftar på den stora löfhyddohögtiden år 444 (Neh. 8)[2]). Ps. 135, 136 och de sista Hallelujaps. 146—150, hvilka med de förra visa mycken likhet, kunna antagas härflyta från samma årh.[3]) De 15 vallfärdssångerna 120—124 tillhöra de lugnare tider, som inträdde efter murarnes uppbyggande under Nehemja[4]), hvilket är den sista historiska tilldragelse, hvarpå med visshet häntydes i psalmerna (N:o 147). Ps. 119 med sitt starka framhållande af motsatta partier synes vara en af de yngsta och tillhöra slutet af Persertiden eller början af den grekiska[5]).

Att i afseende på tiden för ps:nas författande gå längre i detalj och för hvar och en af dem fixera en bestämd tidpunkt — för att ej säga enskild författare — ss. den s. k. historiska tolkningen gör, har visserligen alltid sitt intresse och kan i afseende på en del gifva ett ganska sannolikt resultat, men blir i fråga om flertalet föga tillförlitligt. Ty *dels* äro ps:na oftast så allmänt hållna — ett drag som för öfrigt gärna medföljer all religiös lyrik — att de kunna passa in på flera perioder, hvarom exegeternas olika åsikter i afseende på en mängd ps. bära tillräckligt vittnesbörd; *dels* är vår kännedom af de särskilda perioderna i Israels historia alldeles för ofullständig för att kunna gifva en säker historisk bakgrund för hvarje enskild ps.[6]). Isynnerhet gäller detta den persiska tiden,

1) Jfr *Ehrt* Abfassungszeit 57 f.; *Delitzsch* Kom. t. ps. 105 och 107.

2) Se *Bæthgen* Kom. till ps. 118. Jfr *Ehrt* a. a. 76, 89.

3) Jfr *Ehrt* a. a. 84; *Ewald* Dichter II: 513.

4) *Schultz* Ps.-Kom. 15.

5) *Ehrt* a. a. 101; jfr *Bæthgen* Ps.-Kom. t. st.

6) Jfr *Hupfeld-Nowack* Einl. L; *Bæthgen* Ps.-Kom. XXVII; *Reuss* Geschichte 530.

under hvilken större delen af psalmerna blifvit författade. Å ena sidan gå tydligen en Hengstenberg, Delitzsch m. fl. för långt, då de t. ex. i Davids lif tro sig kunna påvisa tidpunkter och situationer, som framkallat ett stort antal psalmer, äfven sådana, som på goda skäl måste förläggas till en senare period[1]). Å andra sidan är den historiska riktningen hos en Hitzig, Olshausen m. fl. alltför tvärsäker i sina slutsatser, då den endast i den makkabäiska tiden finner en historisk bakgrund, motsvarande flertalet psalmer. Hitzig anser t. ex., att denna period nästan dag för dag afmålas i de enskilda ps., så att alla i de 3 sista böckerna och 7 i de 2 första härflyta därifrån, och Olshausen förlägger ännu flera till samma tid[2]). I denna form går den historiska riktningen enligt den allmänna meningen bland exegeterna påtagligen till öfverdrift, ty, ss. förut påpekats, kan en stor del ps. icke till sin tidpunkt och ännu mindre i afs. på sina författare närmare fixeras.

F. I sammanhang härmed framställer sig den frågan, som ännu står under debatt, om ej några ps. så tydligt återspegla den makkabäiska tiden, att de måste dit förläggas. Flere forskare ha besvarat den jakande, ehuru ej i den utsträckning som Hitzig och Olshausen. Så vill t. ex. Reuss förlägga väl ett 70-tal till denna tid, Cheyne 26, Grätz 13, Bæthgen 8 (och därjämte möjligen 4), Delitzsch erkänner ps. 74, 79 och 119 ss. sannolikt makkabäiska[3]), under det andra ss. Ewald, Hupfeld, Dillmann, Bleek, Riehm-Brandt, Strack och isynnerhet Ehrt[4]) m. fl. anse, att dessa ps. på lika goda grunder kunna antagas härstamma från en föregående period. Att den religiösa och nationella entusiasmen under makka-

1) Jfr *Hengstenbergs* och *Delitzsch's* Ps.-Kommentarer.

2) *Hitzig* Ps.-Kom.; *Olshausen* Ps.-Kom. 7 f.

3) *Reuss* Geschichte sid. 617 f.; *Cheyne* The Origin and religious Content of the Psalter; *Grätz* Ps.-Kom. I, 43 f.; *Bæthgen* Ps.-Kom. Einl. XXXI; *Delitzsch* Kom. till ps. 74.

4) *Ewald* Dichter II, 438; *Hupfeld* Ps.-Kom. och *Hupfeld-Riehm; Dillmann* Jahrbb. f. D. Th. 1858, 460 f.; *Bleek-Kamphausen* Einl. 463 f.; *Riehm-Brandt* Einl. 194 f.; *Strack* i *Zöckler* Hdb. I, 1: 242; *Ehrt* Abfassungszeit.

bäiska hjälteperioden frambragt sånger, lider intet tvifvel, att den t. o. m. en längre tid varit mäktig däraf, visar det apokryfiska Psalterium Salomonis, hvilket ss. helt är 100 år yngre (från Pompeji tid), men däraf följer icke, att de blifvit upptagna i Psaltaren. Visst är, att äfven de ps., hvilka säkrast af alla uppgifvas ss. makkabäiska: 44, 74, 79 och 83, innehålla uttryck, som för en makkabäisk affattningstid bereda ej obetydliga svårigheter, om än åtskilliga drag bättre passa in på denna period, och fråga är, om de icke med lika skäl kunna förläggas till Persertiden. Några enskildheter må i detta afseende här påpekas[1]).

Ps. 44 motsvarar hvarken situationen 1 Mk. 5: 56—62, ty vv. 7, 18 afse svårligen Josefs och Asarjas dumdristiga tilltag mot Judas befallning, icke häller 1 Mk. 9 (nöden vid Judas död[2]), ty med det i kap. 8 så omständligt skildrade oteokratiska förbundet med romarne vill hela andan i ps. och särskildt vv. 4, 7, 18, 22 ej väl stå tillsamman; och om ps. härrörde från tiden för Judas död, öfver hvilken Israel enligt 1 Mk. 9 sjöng sorgekväden, hvarför då icke ett enda ord, som syftar på hjältens död, i denna ps.? Det synes mig därför möta mindre svårigheter att förlägga den till tiden efter återkomsten från exilen, då trångmålet från grannarne, isynnerhet samaritanerna, väl kunde framkalla dylika utgjutelser; se mera härom i det följande.

I ps. 74 synes bl. a. dels uttrycket »eviga ruiner» v. 3, ss. ock Delitzsch erkänner, dels notisen om helgedomens uppbrännande v. 7[3]) (syrerna uppbrände blott tempelportarne 1 Mk. 4: 38) lägga väsentliga hinder i vägen för makkabäisk affattningstid, särskildt som läsarten v. 8 är ganska osäker och v. 2 citeras redan i J. B. Siraks bok 36: 13, hvars he-

---

1) Hufvudsakligen efter *Ehrt* a. a. Om de skäl, som tala för dessa ps:s makkabäiska affattning, och som ej kunna här anföras, se de föreg. sid. not 2, 3 namngifna exegeterna. Bristande utrymme nödgar till att här påpeka blott de svårigheter, som en dylik uppfattning medför; jfr dessutom *König* Einl. 403.

2) Det förra enl. *Hitzig*, det senare enl. *Olshausen*, *de Jong* m. fl.

3) Jfr texten v. 7.: שִׁלְחוּ בָאֵשׁ מִקְדָּשֶׁךָ, ej שלחו אש במקדשך.

bräiska original sannolikt skrefs före Makkabeertiden. Ehuru åtskilliga drag i ps. passa in på denna tid, synes mig dock säkrare att tolka den om kaldäiska förstöringen 586 och förlägga den till tiden före Haggais och Zakarjas uppträdande.

Ps. 79 har så mycket språkligt och realt gemensamt med 74, att båda allmänt erkännas härflyta från samma tidpunkt, möjligen från samme författare. Därjämte anföras v. 2 och 3 i 1 Mk. 7: 16, 17 efter LXX ss. ett äldre citat, och v. 11 (om fångenskap) stämmer bättre med den äldre perioden, för hvilken äfven beröringarna med Jeremia aflägga vittnesbörd.

Den makkabäiska tolkningen af ps. 83 hindras däraf, att bland de förbundna fiendefolken upptagas både Amalek, Assur och Moab, hvilka på syriska tiden redan spelat ut sin politiska roll, och hypotesen, att Assur skulle vara = Syrien, strider både mot språkbruket och mot tidsförhållandena, då Syrien i ps. får blott en underordnad ställning, ehuru det på Makk.-tiden var hufvudmakten. Väl motsvarar ingen af oss känd period i Israels historia ps:s situation fullständigt, men ps. kan med lika skäl förläggas till Esra-Nehemjas tid, i det Assur (jfr Esr. 6: 22) betecknar Persien[1]).

Andra ps., hvilka af åtskilliga forskare antagas vara makkabäiska, ss. 2, 60, 69, 80, 85, 110, 119, 132, 134—136, 144 m. fl., synas ännu mindre än de ofvannämda på grund af enskilda uttryck fordra denna affattningsperiod[2]).

Vidare anföres ss. hufvudskäl för makkabäisk tid, att först denna periods religiösa partiförhållanden voro så till-

---

1) Jfr särskildt *Ehrt* o. a. a. och om Assur ss. namn på f. d. assyriska länder: *Buhl* Kanon 201 f.

2) Om de ps., hvilka säkrast af dessa skulle vara makkabäiska: ps. 2 och 69, se *Delitzsch* Ps.-Kom.; om ps. 60 (reproducerad ps. 108) se *Hupf.-Riehm* och *Bæthgen* Ps.-Kom. t. st.; om ps. 80 (efterbildad 89: 41) se *Hupf.-Nowack* t. st.; om 110 se *Ch. H. H. Wright* i Thinker för Aug. 1892; om ps. 119 se *Schultz*; ps. 132: 8—10 citeras 2 Kr. 6: 41, 42, således äldre än Makk.-tiden; ps. 134—136 enl. *Grätz* t. o. m. från Salome Alexandras tid c. 75 f. Kr. på grund af den nattliga tjänstgöringen i templet, men dylik fans långt förut, jfr *Delitzsch*. Dessutom vore Jahvä-namnet i så sent affattade ps. föga troligt.

spetsade, att de kunna förklara den skarpa motsats, hvilken i en stor del ps. framträder mellan צַדִּיקִים eller חֲסִידִים »fromma» och רְשָׁעִים »ogudaktiga»[1]). Men denna motsats möter bestämdt utpräglad långt tidigare; redan i Debora-sången Dom. 5, som allmänt anses tillhöra Domarnes tid, ställas i v. 31 Jahväs fiender i motsats till »dem som honom älska»[2]); i profeternas skrifter framträder den icke sällan, jfr Am. 5: 12; Jes. 3: 10, 11; Mika 7: 2; Hez. 18: 20 m. fl.; under Manasse blefvo de, som ifrade mot hans afguderi, förföljde och dödade, så att »han uppfyllde Jerusalem med oskyldigt blod intill brädden», 2 K. 21: 16; och flera af Jeremias yttranden bevisa, att motsatsen efter Josias död var allvarsam[3]). Äfven under persernas öfvervälde stegrade sig spänningen mellan det nationelt religiösa partiet och de religiöst indifferenta kretsar, som anslöto sig till persiska regeringen, till den grad, att det under Artaxerxes III t. o. m. utbröt ett häftigt uppror, hvilket aflopp olyckligt och slutade med ännu hårdare förtryck, förföljelse och fångenskap[4]).

Då sål. äfven föreg. perioder visa en dylik motsats utpräglad, är dess förekomst i en psalm ingalunda ett ofelbart kriterium på makkabäisk affattning. I allmänhet förhåller det sig så, att äfven de ps., hvilka genom innehåll och språk visa efter-exilisk karaktär, men här och hvar innehålla antydningar om en Davidisk smord såsom ämne för hopp l. förbön, ss. 84: 10; 89: 39, 52; 132: 10, 17; 144, l. antyda krig och däraf föranledt trångmål, ss. 60 ff.; 80: 7; 89: 41 f.; 108: 7, 12; 140—144, icke behöfva föras till den syriska perioden utan kunna förklaras ifrån persertiden. Judarne saknade då visserligen politisk frihet, men tidtals måste de dock hafva ägt en viss själfständighet, och det i

1) פֹּשְׁעִים »affällingar» möter endast en gång, ps. 51: 15.

2) Jfr *Buhl* Israel. Historie s. 91.

3) Jfr Jer. 5: 1; 9: 2—6; 17: 15—18; 20: 7—11 m. fl.

4) Anmärkningsvärdt är, att Daniels bok, som med säkerhet tillhör Makk.-tiden, icke använder de ofvan citerade partinamnen utan andra. Jfr *Ehrt* a. a. 35.

samma mån som deras ledare kunde fröjda sig åt den persiska regeringens ynnest. Davididen Serubbabel jämte hans efterkommande var då naturligen den, till hvilken de återvända judarnes förhoppningar anknöto sig, och han kan på grund af sin härstamning och höga uppgift att vara helgedomens beskyddare åsyftas med uttrycket הַמָּשִׁיחַ »den smorde»[1]).

Men ju självständigare judarnes ställning var, desto skarpare kunde ock förhållandet blifva till grannfolken, hvilka alltjämt, närhälst tillfälle gafs, uppträdde på ett fiendtligt sätt. Att det då stundom rent af blef yttre sammandrabbningar, är mer än sannnolikt; härpå syfta de i dessa ps. förekommande antydningarne om krig. En sådan klagan som 44: 10; 60: 3, 12; (108: 12): »Hvarför drager du ej, Herre, ut med våra skaror?»[2]) kan sålunda afse antingen dessa sammanstötningar med grannfolken, eller härleder den sig från nöden och trångmålet efter det ofvannämda misslyckade upproret under Artaxerxes III (Ochus), hvilket, ehuru föga kändt i detalj, kastar ett bjärt ljus öfver förhållandena under detta eljes tämligen obekanta århundrade i Israels historia[3]).

Mot makkab. ps:r talar vidare, att om dylika i större antal ledde sitt ursprung från makkab. furstar, ss. Judas, Simon, Hyrkanus, Alex. Janneus m. fl., så kunde man svårligen fatta, hvarför traditionen underlåtit att till dylika ps. anknyta något af dessa namn, då psalmerna ju i sådant fall måste tänkas strax efter författandet ha blifvit införlifvade med den öfriga psalmsamlingen[4]).

Slutligen må påpekas, att antagandet af makkab. ps:r näppeligen låter förena sig med den tidpunkt, då psalmsamlingen i sin helhet tyckes hafva förelegat. Se § 8.

---

1) Jfr Hag. 2: 21 f.; se framställningen häraf *Schultz* Ps.-Kom. 14 f, *Buhl* Israel. Historie 233. משיח användes t. o. m. om Kyros Jes. 45: 1, Dan. 9: 25.

2) Af nyare exegeter tolkar åter *König* (Einl. 403) dessa uttryck om Megiddo-slaget och hänför dem sål. till Josias tid.

3) Jfr *Stade* Geschichte II, 196; *Buhl* Israel. Historie 246.

4) Jfr *Ehrt* Abfassungszeit 134.

G. Den föregående framställningen har hvilat på den uppfattningen, att ett ej ringa antal ps. äro förexiliska, och att icke så få rent af kunna, medelbart l. omedelbart, leda sitt ursprung från David själf. Det torde då vara nödvändigt, att något beröra äfven den motsatta riktningen inom exegesen, hvilken de senare åren i sammanhang med pentateuk-kritiken kraftigt framträdt, och som, uppburen af Reuss, Wellhausen, Stade, Cheyne m. fl., på grund af sin teori om de religiösa ideernas allmänna utvecklingsgång i Israel, anser sig böra frånkänna den förexiliska perioden och framförallt den äldre konungatiden de psalmer, i hvilka en högre religiös uppfattning eller varmare gudsfruktan kommer till uttryck. Så skulle t. ex. ps. 46 och 48 vara efter-exiliska för sin monoteism, ps. 8 för sin missionsidé, ps. 15, 24 för sin sedliga åskådning, 6, 32 för syndakännedomen, 16, 23 för innerligheten i religiositeten, 19: 8—15 för kärleken till lagen, 5, 26, 27 för sitt intresse för kulten och templet, m. fl.[1]), för att ej tala om de ps., i hvilka den förut berörda motsatsen mellan godt och ondt gör sig gällande.

Sant är, att såväl uppenbarelsen i allmänhet uti G. T., som de däraf verkade föreställningarna i människornas sinnen kunna sägas förete ett oförtydbart framåtskridande. Profeterna kommo med nya ideer, och reflexionen öfver religiösa frågor blef mera djup och omfattande; efter templets uppbyggande blef detta en naturlig medelpunkt för religiösa intressen och genom Esras verksamhet framträdde en allt större vördnad och hängifvenhet för Toran m. m.[2]), men de slutsatser, som häraf kunna dragas i afs. på enstaka psalmer, måste göras med stor varsamhet, ty de allmänna dragen lida i enskilda fall väsentliga inskränkningar[3]).

---

1) Jfr de ofvannämda författarnes förut ofta citerade arbeten, isht *Cheyne*. Längst går kanske *Giesebrecht*, som anser alla ps. i bb. 2—5 vara efterexiliska; Über die Abfassungszeit der Psalmen ZATW 1881, 276 f.

2) Jfr *Driver* Introduction 361 f.

3) Jfr om hela denna fråga äfven *König*, som (Einl. 399 f.) påpekat flera beaktansvärda skäl mot den ofvannämda riktningen.

Om också först exilen hos folket i *dess helhet* verkade högre vyer, åstadkom fördjupning af religiositeten och utvidgade de religiösa lagren af befolkningen, så att »anawim» omfattade hela menigheten, så hindrar ej detta, att enskilda individer långt förut kunnat känna och tänka lika djupt, ja ännu djupare. Lika visst som profeterna genom inspirationens ande sekler i förväg uppfattat och uttalat de högsta religiösa begrepp, och det på ett sådant sätt, att Israels profetism än i dag står där ss. ett från rent naturlig evolutions-synpunkt oförklarligt faktum, lika visst kunna både de och andra hafva i poetisk dräkt inhöljt dylika sanningar, isynnerhet som profetian vid högre lyftning gärna antar den poetiska rytmens utvecklade form[1]). Och då Ps. i afs. på uppfattningen af Gud och af människans plikter har väsentligen samma grundåskådning som profeterna, hvilket allmänt, t. o. m. af Reuss, erkännes, har man ej tillräckligt skäl att frånkänna ps:r med motsvarande innehåll lika tidig existens, som de förra. Också hafva flera kritiska forskare ansett en del psalmer härstamma från profeter, ss. från Jesaja, Jeremia m. fl., och sålunda i viss mening erkänt riktigheten af den tradition, som i LXX:s öfverskrifter bland författarne upptagit åtskilliga af de senare profeterna[2]). Öfverhufvud kan det väcka betänkligheter att förlägga alla de ps., som andas en högre religiositet med renare andliga begrepp endast till den efterexiliska tiden, hvilken, med uppgifvande af den andliga uppfattningen, ju längre desto mera kännetecknades af träldom under bokstafven[3]).

Men man kan gå ännu längre tillbaka än till de egentliga profeternas tidsålder. Ty i Israel synes det äfven

---

1) Jfr t. ex. Jes. 1: 2 f.; Am. 6: 1 ff.; Mika 6: 1 f.

2) *Hitzig* anser ett stort antal ps. (bl. a. 22—41) vara författade af Jeremia (jfr not 4 sid. 54), hvilket i afseende på några gillas af *Reuss*, *Ewald* och *Schultz*. Ps. 46 o. 48 tillskrifvas Jesaja; ps. 50, 51 m. fl. Dtjesaja, för hvilken äfven ps. 32 enl. *Grätz* är passande; ps. 26 föres af somliga till Habakuk m. m.

3) Jfr *Riehm-Brandt* Einleitung II, 196.

under tiden före dessa hafva funnits djupare anlagda naturer, hvilka genom sin fromhet haft de subjektiva betingelserna för inspirationens ande, och som i religiöst och etiskt afseende gått betydligt före sin samtid[1]. Redan före den första konungatiden hafva vi uti Samuel en dylik personlighet, hvilken uttalat så djupa etiska sanningar, att den efterexiliska, af nyare exegeter för sin religiositet framhållna perioden, ej mäktat uppfatta hela deras betydelse[2].

Och hvad enkanneligen David beträffar, som vuxit upp under inflytelserna af Samuels reformatoriska verksamhet (1 S. 19: 18 f.) och själf fått genomgå en lifsskola, hvilken var ägnad att lika mycket fördjupa som formelt utveckla hans rika naturbegåfning, så tyckes han om någon ha varit en personlighet, som var särskildt tillgänglig för högre religiösa erfarenheter, och som med den sångens gåfva han ägde helt naturligt gifvit dem uttryck i diktens form[3]. Att man i de honom tillskrifna psalmerna vid sidan af manlig kraft och frimodighet äfven möter en innerlighet och vekhet, som enl. några exegeter skulle strida mot hans hjältenatur, synes tvärtom väl stå tillsammans med hans karaktär, sådan denna skildras i Samuelsbb., ty äfven i dessa finnas skarpt markerade drag af båda dessa sidor[4]. Hade David endast varit en framstående friskare-höfding utan fromhet, utan religiöst sinne, ss. några forskare vilja framställa honom, så skulle Samuel visserligen icke i den affällige Sauls ställe hafva korat honom till konung.

Den i flera Davidiska ps. framträdande djupare religiositeten synes därför icke behöfva framkalla tvifvel på hans författareskap. Men tillika bör påpekas, att hans religiösa

1) Jfr *Pressel* Die Zerstreuung des Volkes Israel III, 46, och ang. Domareperioden: *Buhl* Israel. Historie 92 f.

2) Om Samuel »ein geistlicher Held Israels» se *Reuss* Geschichte 145 f.; Samuels ord i 1 S. 15: 22 »lydnad är bättre än offer», synas tillhöra den Elohistiska kärnan af boken; så *Cornill* Einleit. 187.

3) Jfr: »David . . . überhaupt der geistreichste Mensch, den das alte Israel hervorgebracht hat», *Hitzig* Ps.-Kom. XVI. Jfr *Diestel* art. David i Riehms Hdwb. (slutet); *Oehler* Theol. 597.

4) Jfr t. ex. *Geikie's* skildring af David, Bible by mod. light III, 143 f.

ståndpunkt är lägre än de senare profeternas (jfr 1 S. 21: 3; 26: 19 f.; 27: 10 f. m. fl.), vidare att han i sin framskjutna ställning icke gjorde tillbörlig skillnad mellan Guds rikes sak och sin egen, utan lät dessa båda sammanfalla, så att han dels ansåg sin egen framgång innebära en befordran af de frommas sak i allmänhet, dels betraktade sina personliga fiender ss. Guds fiender, d. ä. ss. ogudaktiga, och behandlade dem därefter[1]).

Att äfven män af hans samtida kunnat höja sig till en religiös ståndpunkt, sådan den ger sig tillkänna t. ex. i ps. 50, 51 l. 42, 43, innebär i och för sig intet oantagligt, ehuru det af åtskilliga andra grunder är tvifvel underkastadt, huruvida det verkligen från dem finnes några psalmer i Ps.

Hvad särskildt angår de ps:r, i hvilka en djupare syndakännedom röjer sig (t. ex. ps. 32), som skulle innebära ett bevis mot Davids tid, enär denna känsla icke så tidigt skulle varit utvecklad i Israel, så synes mig äfven detta argument otillräckligt. Ett kraftigt syndamedvetande kommer på Davids tid ej för tidigt hos enskilda israeliter, då hos andra forntida folk, med hvilka israeliterna tyckas hafva haft beröring, långt tidigare förefinnas poetiska utgjutelser, som äro genomandade af en liflig syndakänsla[2]), oaktadt förutsättningarna hos dem voro mindre än hos israeliterna. Denna känslas förhandenvaro i Israel bestyrkes dessutom af den historiska berättelsen. Framställningen af Davids fall i Batsebaepisoden och hans ånger vid den profetiska bestraffningen

1) Jfr *Schultz* Ps.-Kom. 14.

2) Jfr t. ex. följande utdrag ur några babyloniska botpsalmer från 1700-talet före Kr. (*Lenormant*, The penitential Psalms of the Chaldeans, The Academy, Juli 1878).

»O min Gud, mina synder äro 7 gånger 7, Förlåt mina synder!
»O Gudinna, mina synder äro 7 gånger 7, Förlåt mina synder!
»Gud, du som känner hvad okändt är,
»Mina synder äro 7 gånger 7, Förlåt mina synder!
»O Gudinna, du som känner hvad okändt är,
»Mina synder äro 7 gånger 7, Förlåt mina synder!
»Förlåt mina fel, led den som böjer sig under Dig!
»Må ditt hjärta bli tillfredsstäldt, liksom den moders hjärta som födt!

Jfr ock Busspsalm (N:o 4) i *Schrader* Höllenfart der Istar s. 92.

(2 Sam. 12) erkännes ss. historisk äfven af den nyaste kritikens banérförare[1]), och kan icke gärna vara senare uppdiktad, då den alltför mycket strider emot den fritt diktande fantasien.

Vidare kunna de psalmer, hvilka tydligen förutsätta konungadömets bestånd i Israel, ss. 20, 21, 101, 110, icke på ett naturligt sätt förklaras från den efterexiliska tiden; de forskare, som förlägga dem så sent, måste därför tillgripa en konstlad exeges, enär makkab. ps:r, enligt det förut anförda, äro högst osannolika[2]).

H. Slutligen må i afseende på psalmernas författande framhållas, att de visserligen äro skrifna af enskilda, men att en stor del af dem antingen från början blifvit affattade för att ss. psalmer läggas i menighetens mun[3]) eller senare omarbetats för detta ändamål, så att det talande subjektet i första person: »jag» ofta bör tänkas vara hela församlingen[4]). Detta gäller först och främst de ps., där subj. ensamt l. oftast är pl. »vi», ss. 21, 33, 36, 44, 46—48, 50, 60, 66—68, 85, 90, 95, 99, 100, 115, 123 f. m. fl., men äfven ett antal ps., där subj. möter i 1:sta p. sg., enär de genom

1) Jfr *Cornill* Einleitung 116 f.

2) Jfr följande ex., påpekade i *Bæthgens* Ps.-Kom. XXV: I ps. 21 skulle מָלַךְ enl. Cheyne, som vill tyda den på makkabeer-fursten Simon, hvilken ej var konung, icke betyda »konung» utan endast »rådgifvare», drfr att מְלַךְ i aramäiskan är = »gifva råd», och dock betyder aram. מַלְכָּא endast »konung». En dylik etymologisering med bortseende från den faktiska betydelsen tillhör en numera öfvervunnen ståndpunkt i exegesen. Och då samme exeget i afs. på ps. 20 af v. 8a sluter till, att den där tilltalade konungen saknade hästar och vagnar, så kunde han med lika skäl af v. 8b ha dragit den slutsatsen, att han ej häller hade några vapen(!); men sångaren vill tydligen endast uttala, att medan fienderna satte sin förtröstan blott till yttre hjälpmedel, ville Israel förlita sig endast på sin Gud.

3) Jfr *Zunz* Synagog. Poesie I, 3, och ang. hela denna fråga specialafh. af *G. Beer* Individual- und Gemeindepsalmen 1894.

4) 1 pers. sg. brukas ej sällan om en menighet i Vetus såväl i de historiska som de profetiska skrifterna, ex. 2 M. 14: 25, 4 M. 20: 18; 5 M. 2: 27—29; Jos. 17: 14; vidare Jes. 12: 1; 25: 1; Jer. 10: 19; Mik. 7: 7—10; Hab. 3: 14 m. fl. Jfr *Smend* Über das Ich der Psalmen ZATW 1888, 61 f.; *Driver* Introduction sid. 366 f.

denna uppfattning blifva lättare att förstå, ex. 20, 54, 74: 12; 94, 103—104, 108, 118, 120 f., 130, 137, 145, en tolkning, som stödjes ej blott af språkbruket i öfriga böcker i Vetus utan särskildt framgår af ps. 129: 1.

Men att i likhet med Smend och åtskilliga andra[1]) utsträcka denna mening så långt, att församlingen skulle i det stora flertalet af psalmerna vara det bedjande subjektet, innebär en öfverdrift, som ej kan rättfärdigas t. ex. i de ps., där den bedjande tydligen skiljer mellan sig och församlingen, ss. i 11: 1; 31: 24 f.; 34: 4, 10; 40: 10 f.; 69: 7; 86: 2; 106: 4; 109: 30; 116: 14, 18; 122: 8; 142: 8 m. fl., eller där ps. eljes innehåller alltför individuella drag, ex. 3, 4 (sömn, uppvaknande), 6, 8, 16, 18, 32, 37: 25, 35; 38; 39; 41: 7—9; 49; 51: 7, 15; 55: 13—15; 71: 6, 9, 17 f. (oaktadt pl. v. 20, ketib); 77: 3, 6, 7; 86: 16; 88: 9, 10; 101; 110; 119: 9; 128; 139, 144 m. fl.

Dock må tilläggas, att det i många fall är svårt att afgöra, huruvida det är individen ss. sådan eller menigheten som är den talande[2]), isynnerhet emedan psalmerna under tidernas lopp utom de tillfälliga smärre textkorruptionerna undergått många afsiktliga förändringar för att blifva mer lämpliga för den liturgiska användningen[3]).

---

1) Enl. *Smend* a. a. 49 f., 142 äro högst 3, 4, 62 och 73, och knapt de, individuella; jfr ock *de Wette*, *Olshausen* och *Reuss*; *Cheyne* och *Bæthgen* ha samma allmänna ståndpunkt, men ge det personliga större betydelse; äfven *G. Beer*, som a. a. sid. CI anser öfver 90 ps:r vara »Gemeinde-ps.» och blott 39 individuella samt ss. en mellangrupp uppställer 18 ps., i hvilka עֶבֶד är subj., t. ex. 5, 7, 12, 14 (53), 22, 25, 69—71 m. fl., räknar allt för många till första gruppen (ex. 18, 28, 42 f., 55, 86, 110 m. fl.), så ock till mellangruppen, för hvilken åtskilliga, ss. 5, 22, 31, 102 m. fl., ej synas vilja lämpa sig.

2) *Smend* har ej fixerat begreppet »Gemeinde», hvarigenom utgångspunkten blifvit osäker, jfr *G. Beer* a. a. XVI f.; och såväl *de Wette* (Komm.[4]) som *Smend* (Rel.-Geschichte 473 f. och 257 f., jfrda med ZATW 1888, 54 och 65) ha senare något modifierat sin åsikt, ehuru ej tillräckligt. Jfr *Bleek-Wellhausen* Einl. 469; *König* Einl. 400.

3) Jfr *Bleek-Wellhausen* Einl. 471 f. och utförligare *G. Beer* a. a. VIII, LXXVIII.

§ 8. Samlandet af psalmerna.

A. Den ordning, hvari psalmerna möta i Ps., hvilar icke på någon vare sig saklig eller kronologisk princip. I stort sedt skulle man visserligen kunna säga, att den afbildar utvecklingsgången af de frommas lif: då det från makarismerna i början (ps. 1: 1 och 2: 12) genom mångahanda anfäktningar och tvifvel under tro, hopp och bön kämpar sig fram till de triumferande »Hallel»-ps. i slutet (146—150),[1]) men detta låter icke genomföra sig i de särskilda bb.[2]) Blott enskilda ps. hafva på grund af en viss likhet blifvit sammanförda i grupper, isynnerhet i de senare bb., ss. de liturgiska 93—99, »hallel»-ps. 113—118, »hodu»-ps. 105—107, vallfärdssångerna 120—134, och de sista »hallel»-ps. 146—150, liksom äfven »maskil»-ps. 42—45, 52—55, och »miktam»-ps. 56—60 äro förenade. Likaledes kan man i enskilda ps:s ordningsföljd någon gång spåra en bestämd tanke, ss. då morgonps. 3 åtföljes af aftonps. 4, eller då de båda konungsps. 20 och 21 stå tillsamman. Ej sällan tyckes något enskildt uttryck därvid hafva varit bestämmande: så förenades 16 och 17, emedan båda afslutas med hoppet om Guds åskådande, 34 och 35, emedan »Herrens ängel» däri förekommer (34: 8; 35: 5, 9), 50 och 51, emedan båda nedsätta djuroffrets värde i jämförelse med andens hängifvenhet, 32 och 33, emedan den förra börjar, den senare slutar på liknande sätt m. m., hvarom hänvisas till Delitzsch Ps.-Kom., hvari dylika beröringspunkter närmare påpekas[3]).

Men icke har någon kronologisk hänsyn legat till grund för anordningen. Så t. ex. äro de Davidiska ps., hvilka

---

1) Så *Schultz* Ps.-Kom. 16.

2) *Stähelins* försök, att uppvisa de 5 bb. motsvara en fem-gradig utveckling med en förherskande grundtanke inom hvarje bok (Zur Einl. in die Ps. 1859), måste anses otillfredsställande; jfr *Delitzsch* Ps.-Kom. 14.

3) Därvid synes han dock stundom gå för långt, ss då han anser, att 14 och 15 skulle blifvit förenade för מִי (14: 7; 15: 1).

enligt öfverskrifterna skulle härröra från Sauls förföljelsetid, spridda ibland de öfriga[1]), och de från Davids sista tid förmodligen härstammande »absalomiska» 3 och 4 borde ju stå sist i samlingen. De sannolikt från Hiskia tid härflytande 46, 48, 75 och 76 föregås af efterexiliska ps., ss. 22, 44 m. fl., och de ofvan påpekade anawimps. (se sid. 54 f.) äro vidt skilda.

Icke häller kan hänsyn till innehållet i allmänhet ha gjort sig gällande: de messianska 2, 45, 72 och 110 stå långt ifrån hvarandra, äfvenså de 7 botpsalmerna (sedan Origenes' tid så benämda) 6, 32, 38, 51, 102, 130 och 143; öfverhufvud röra sig närstående ps. ofta om helt olika ämnen och uppbäras af olika stämning, ss. då den dystra ps. 74 åtföljes af den triumferande ps. 75. Då vidare de 7 för veckans dagar afsedda tempelpsalmerna (se sid. 87) icke äro förenade utan så långt skilda som 24, 48 och 94, har icke häller den kultuella användningen fått vara afgörande.

Frånvaron af hvarje dylik princip vid anordningen af det hela[2]) tyder på, att Ps. i sin nuvarande form icke kan vara *en* samlares verk; den gamla af Hippolytos meddelade notisen, att Esra samlat och ordnat de enskilda sångarnes psalmer[3]), är sålunda högst osannolik i fråga om Psaltaren i sin helhet. Om Esra gjort detta, skulle ordningen helt visst hafva blifvit en annan än den nu befintliga.

B. Vid en närmare undersökning af Ps. blir det mer än sannolikt, att *den så småningom har uppstått ur flera smärre samlingar*. Dessa sammanfalla icke helt med de 5 böcker, i hvilka Ps. f. n. är indelad, så att den skulle upp-

---

1) Deras tidsföljd skulle enl. *Delitzsch* vara: 5, 59, 56, 34, 52, 57, 142, 54, och sannolikt torde äfven 11, 13 och 17 böra hänföras till samma grupp.

2) Denna brist har tidigt blifvit insedd, och försök till en bättre anordning ha ej saknats; jfr notisen om varning för de utläggare, som tänkte ändra, »att *ej* kränka den sofvande» (David), ss. om han efterlemnadt något oordnadt, *Wünsche* Midrasch Tehillim 1891, 32; *Grätz* Ps.-Kom. I, 99.

3) Så i nyare tider *Hengstenberg* m. fl., se sid. 80, not 1.

stått därigenom, att hvar och en senare blifvit lagd till den föregående. Ty Elohimpsaltarens omfång (se sid. 76) gör det påtagligt, att bb. 2 och 3 hört tillsamman för sig, och vid den 4:de bokens slut (ps. 106) kan man icke spåra någon verklig skillnad mellan denna och den följande boken, utan ps. 107 ansluter sig på det närmaste till den föregående.[1])

Indelningen i 5 bb. synes därför ha tillkommit, först sedan hela Ps. förelåg ss. en samling.

Men man kan urskilja 3 större afdelningar, som troligen hvar för sig bestått, innan de förenades till ett helt. Dessa äro:

I = bok 1 (ps. 3—41),
II = bb. 2 och 3 (ps. 42—89) samt
III = bb. 4 och 5 (ps. 90—150).

Att I och II äro olika samlingar framgår dels däraf, att ps. 14 och 40: 14—18 i I återkomma i ps. 53 och 70 i II, vidare är I Jahväisk under det II (åtm. 42—83) är Elohistisk, och dessutom skulle man af *en* hand gärna väntat, att hon icke skilt de Davidiska 3—41 från de likaledes Davidiska 51—70[2]) genom de Qor(a)chitiska 42—49 och Asafps. 50. Att II och III varit självständiga samlingar visar sig däri, att III, som innehåller de egentliga tempelsångerna, i motsats till de föregående vanligen icke har förf.-namn eller andra notiser m. m.[3])

Emellertid kan man spåra smärre samlingar, af hvilka de nämda II och III uppkommit.

Vid slutet af bok 2 (ps. 72: 20), sål. i *midten* af II, finnes nämligen efter doxologien tillägget: »slutade äro Davids, Isais sons, böner». Då detta tillägg påtagligen härrör från en samlare, för hvilken såväl de icke Davidiska före 72 som de Davidiska efter 72 voro obekanta, så antyder detta, att inom II funnits åtm. 2 särskilda samlingar,

---

1) Ps. 105—107 anses af åtskilliga ss. *Delitzsch* t. o. m. bilda en enda sammanhängande grupp; Kom. till ps. 107.

2) Ps. 66 och 67 dock namnlösa.

3) Om de öfriga olikheterna mellan I, II och III se *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kom. XLIX.

på samma gång som det afger ännu ett bevis för III:dje samlingens självständiga redaktion.

Innan vi gå vidare, bör det egendomliga förhållandet med den ofvan påpekade Elohistiska karaktären af II närmare beröras.

C. Liksom i pentateuken namnen »Jahvä» och »Elohim» beherska hvar sina partier, så är Elohim öfvervägande i bok 2 och förra delen (73—83) af bok 3 (den s. k. Elohimpsaltaren), under det Jahvä lika mycket förherskar i de öfriga bb. både före och efter. Skillnaden är så genomgående, att den ej kan bero på en tillfällighet[1]), men den är svår att nöjaktigt förklara. I anslutning till förhållandet i pentateuken antaga åtskilliga forskare, bl. a. Delitzsch, att olikheten beror på särskilda författare, men häremot strider, *dels* att samma ps:er förekomma i 1:sta boken ss. Jahväiska, i 2:dra med namnet Elohim, hvarvid de senare tyckas vara sekundära (jfr de Jahväiska ps. 14 och 40: 14—18 med de motsvarande Elohistiska 53 och 70), och *dels*, att man på några ställen kan spåra, att i den Elohistiska afdelningen namnet Elohim blifvit ditsatt i stället för äldre Jahvä[2]).

Detta visar, att olikheten icke är ursprunglig utan måste härröra från någon senare bearbetning[3]), hvaraf inses,

---

1) Bok 1 har Jahvä 272 gngr och Elohim blott 15 gngr, mest där Jahvä ej vore tillåtet; bok 4 uteslutande Jahvä (103 gngr) och ingen gång Elohim; bok 5 har Jahvä 236 gngr och Elohim blott *en* gng (ps. 144: 9, ty 108, som har Elohim flere gngr, är sammansatt af 2 Elohimps. 57 och 60). Bok 2 däremot har Elohim 164 gngr, Jahvä blott 30 gngr; bok 3: 73—83 har Eloh. 36 gngr och blott 13 Jahvä. Ps. 84—89 ha vacklande språkbruk. Därjämte möter Adonaj i Elohimps. ojämförligt oftare än eljes; jfr *Ewald* Dichter I, 245, *Delitzsch* Ps.-Kom. 17.

2) Benämningen »*Elohim* Elohäka» synes näml. vara uppkommen af »*Jahvä* Elohäka», jfr ps. 43: 4; 45: 8; 48: 15 och isht 50: 7, som tydligen hänsyftar på dekalogens första ord (Ex. 20: 2, Dt. 5: 6): »Jag är Jahvä, din Gud». Häraf framgår, att *Hengstenbergs* och *Schultz's* förmodan, att Elohim skulle vara det ursprungliga äfven i 1:sta afd., men af kultuella skäl blifvit utbytt mot Jahvä, icke träffar det rätta.

3) Jfr *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kom. Einl. XLVIII; *Bæthgen* Ps.-Kom. XXXII; *Giesebrecht* ZATW 1881, 277.

att redan i de 2 första bb. särskilda bearbetare varit verksamma; det är nämligen föga sannolikt, att om *en* redigerat det hela, han skulle uttagit just ps. 42—83 och i dem infört denna namnförändring. Man nödgas härigenom till det antagandet, att denna grupp bildat en särskild samling, som någon tid bestått ss. ett helt för sig.

Anledningen till bildandet af denna Elohimpsaltare är oviss. Då många ps:er däri tillskrifvas de levitiska sångarfamiljerna, Qor(a)chiter och Asafiter, så har de Lagarde uttalat den förmodan, att denna samling var afsedd för leviterna, i det man, till följd af den alltmer tilltagande fruktan för Jahvä-namnets uttal, ville hindra dem från detta namns begagnande och därför vidtog en officiel omredigering af denna sångsamling; men däremot strider dels, att förändringen i så fall borde genomförts fullständigt, hvilket nu, då Jahvä möter ett 40:tal gånger i denna afdelning, långtifrån är förhållandet; dels att det då blefve oförklarligt, hvarför ps. 90—150 öfverallt begagna Jahvä, oaktadt de lika mycket afse kultuell användning och därtill representera en senare tid, då fruktan för »hasschem hammeforasch» borde hafva utbredt sig ännu mer.

Således återstår endast den förmodan, att någon samlare omredigerat denna afdelning och därvid vare sig af förkärlek för namnet Elohim[1]) eller af vördnad för Jahvänamnet[2]) utbytt detta mot Elohim.

D. Med hänsyn till så väl Elohim-ps:s beskaffenhet som andra omständigheter kan man tänka sig, att samlandet af Ps. i sin helhet försiggått ungefärligen på följande sätt[3]).

Den *första* boken (ps. 3—41) har först blifvit samlad till ett helt, hvarvid man i anslutning till någon tradition

---

1) Månne till följd af olika lokalt språkbruk? Flera af dessa Elohim-ps. ss. 42, 43 tyckas härröra från Gilead, där man synes ha haft en viss förkärlek för detta namn.

2) Kanske sammanhänger förändringen med den efter exilen framträdande tendensen till »Transcendentalisierung des Offenbarungsgottes»; så *König* Einl. 77.

3) Jfr i det hufvudsakliga *Drivers* framställning, Introduction 349 f.

nästan öfverallt ditskrifvit författarenamn och notiser om anledningen till författandet eller tidpunkten m. m.

Den *andra* samlingen, hvilken kommit till stånd efter den förra, har utgjorts af den ofvannämda Elohimpsaltaren (ps. 42—83) med tillägg af 84—89 och sannolikt bildats af 3 grupper, dels de nuvarande Davidiska 51—72[1]), dels de Qor(a)chitiska 42—49, dels slutligen de Asafitiska 50, 73—83, hvartill man på grund af olikheten i Guds namn får anse ps. 84—89 vara ett appendix, tillagdt af annan hand.[2])

Den *sista* afdelningen (ps. 90—150), som företer en öfvervägande liturgisk prägel och i allmänhet saknar författarnamn, har bildats *efter* de båda föreg. och af annan person, enär ps. 108, hvilken är sammansatt af 57 och 60, bibehållit dessas Elohistiska redaktion, oaktadt den omgifves af idel Jahväiska psalmer.

Äfven inom denna afdelning kan man spåra åtskilliga smärre grupper, hvaraf den bildats, ss. dels 92—100, hvilka ha mycket realt och språkligt gemensamt, dels tetralogien 104—107, dels de liturgiska ps. 111—118, af hvilka 113—118 bilda det »egyptiska» hallel, dels vallfärdssångerna (ps. 120—134), dels de sista hallel-psalmerna (146—150)[3]); men ovisst är, om de med David öfverskrifna 108—110 och 138—145 utgjort särskilda grupper.

Af dessa grupper har den sista större afdelningen uppstått genom tillägg af några enskilda ps., ss. den didaktiska 119, de specielt liturgiska 135—136 och de första på 140-talet, hvarefter en slutredaktör tillfogat denna afdelning till

---

1) Ps. 71 föres i många handskrifter tillsamman med 70, hvarför den saknar öfverskrift, och 72 räknades ss. Salomonisk till de Davidiska.

2) Genom antagande af ofvanstående ordningsföljd, antydd af Ewald och sedan omfattad af flere forskare, får man en naturlig förklaring till slutorden i ps. 72, att »Davids böner äro slut», ty då föregås de endast af Davidiska ps., ej ss. nu af både Asafitiska och Qor(a)chitiska.

3) Först af *Krochmal* † 1840 benämda det »grekiska Hallel».

de båda föregående. Kanske har han äfven indelat den i 2 bb. och tillskrifvit doxologien till ps. 106, möjligen äfven till 89, hvarigenom indelningen i 5 böcker var färdig. Däremot synas doxologierna till de båda första böckerna härröra från en äldre hand.[1])

I spetsen för hela samlingen stå nu ps. 1 och 2, hvilka framhålla judendomens båda hörnstenar: »lagen» och »Messias-riket» och därför synnerligen väl lämpade sig ss. inledning därtill. Men det är ovisst, *när* de tillkommit. Båda äro troligen förexiliska (ps. 1 citeras Jer. 17: 5—8; ps. 2 ansluter sig till någon förexilisk konung, möjligen Hiskia), men de tillhörde icke den älsta (Davidiska) samlingen, hvilken lämpligen kunde börja med ps. 3 och 4 (morgon- och aftonps.), utan ha blifvit tillagda senare, antingen i sammanhang med den 2:a afdelningens afslutning eller vid samarbetandet af det hela. Det förra väl mera sannolikt.[2])

På frågan, *när* dessa samlingar uppstått, kan man icke gifva ett bestämdt svar. Deras *relativa* ålder är, ss. framgår af det föregående, med visshet densamma som deras ordning, så att den 1:sta boken är älst, den mellersta afdelningen (Elohimps. med dess appendix, bb. 2+3) tillkommit efter den förra, och den 3:dje afd. (bb. 4+5) är den yngsta. Men deras *absoluta* ålder är ganska oviss. Den 1:sta boken kan ej ha blifvit samlad förrän efter exilen[3]), om eljes kritiken har rätt i att förlägga flera af dess ps. ss. 22, 25, 34, 35, 40 m. fl. till exilen l. tiden närmast därefter, och då man väl får antaga, att en sångsamling blifvit föranstaltad i sammanhang med upprättandet af gudstjänsten i det 2:dra templet, så ligger den förmodan nära, att denna samling utgjorts af 1:sta boken.

---

1) Doxologierna tyckas näml. ha allt för olika form för att tänkas härflyta från samma hand (jfr *Beer* Indiv.- u. Gem.-ps. XIX), och då, b. 1 och b. 2 utgjorde äldre samlingar, voro de sannolikt afslutade med en doxologi; jfr sid. 16. Doxologien till b. 2 har ensam יהוה אלהים, hvilket tyder på dess ursprung från Elohim-Ps:s redaktör.

2) Jfr *Strack* Indledning 79, *Schultz* Ps.-Kom. 17.

3) Jfr *Driver* Introduction 364.

Att den 2:dra afdelningen för sin tillkomst har att tacka det lifliga litterära intresse, som på Esras tid gjorde sig gällande, är väl icke alldeles omöjligt men föga sannolikt. Då enligt det föreg. (se sid. 62 f.) ingen af dess ps:r nödvändigt fordrar makkabäisk tid, skulle dess samlande väl kunna förläggas så tidigt och omredigeringen af Elohim-psaltaren vara senare, men å andra sidan synes denna afdelning med mera skäl böra förläggas till den senare persertiden, enär tillspetsningen af förhållandet såväl mellan perser och judar som mellan partierna inom judarne gifver en naturligare historisk bakgrund till flere af dess psalmer, ss. t. ex. 49, 69 och 71 m. fl.[1])

Hvad den sista och yngsta afdelningen beträffar, citeras eller åsyftas flera af dess ps. i de från tiden c. 300 härrörande Kr.-bb., ss. ps. 96, 105 och 106 i 1 Kr. 16; ps. 130, 132: 8—10 i 2 Kr.-b. 6: 40—42; ps. 118 l. 136 i 1 Kr. 29, hvarjämte ps. 115, 116, 120 och 142 ha varit kända af förf. till Jona bok[2]) (senast från slutet af 300-talet), men huru snart de öfriga ps. tillkommit och när denna afdelning i sin helhet blifvit samlad, är höljdt i dunkel. Afdelningen har väl någon tid existerat, innan slutredaktören gaf hela Ps. dess närvarande gestalt.

E. Huru *sent* man bör sätta tidpunkten för denna afslutning är ganska svårt att afgöra och mycket omtvistadt. För att ej tala om dem, som anse den tillhöra Esra-Nehemjas tid[3]), förlägga några den till 300-talet[4]), andra till c. 150 f. Kr.[5]) eller ännu senare[6]).

---

1) Detta förhållande förbises af de forskare, hvilka ss. *Bleek, Strack, Schultz* anse hela Ps. ha blifvit afslutad redan på Esra-Nehemjas tid.

2) Ps. 115: 3 jfr Jona 1: 14 b.; ps. 116: 17, 18 jfr Jona 2: 10; ps. 120: 1 jfr Jona 2: 3 och 142: 4 jfr Jona 2: 8; se *Ehrt* Abfassungszeit 76 f.

3) Se not 1.

4) Så t. ex. *Hupfeld-Riehm, Riehm-Brandt, Ehrt* m. fl.; *Delitzsch*, ehuru med »jüngere Einschaltungen» senast från 160 f. Kr.

5) Så t. ex. *Bæthgen, Driver, G. Beer.*

6) Så t. ex. *von Lengerke, Olshausen, Reuss, Stade, Grätz* m. fl.

Visserligen afser notisen i 2 Makk. 2: 13, att Nehemja vid grundandet af ett bibliotek jämte andra skrifter samlat äfven *τὰ τοῦ Δαυίδ*, utan tvifvel en Davids sångsamling[1]), men dels är det bref, som innehåller denna notis, sannolikt understucket, dels framgår däraf icke, om den där åsyftade samlingen haft samma omfång som den nuvarande Psaltaren, så att denna notis lemnar ingen ledning för besvarandet af frågan om Psaltarens afslutning.

Psaltarens text föreligger, ss. i § 13 kommer att påvisas, i ett något otillfredsställande skick, och har ganska många och betänkliga felaktigheter, hvilka, ss. Ehrt påpekat[2]), för sin uppkomst tyckas förutsätta en längre tidrymd. Dessa fel förefunnos delvis redan på den tid, då LXX:s öfversättning skedde (se s. 125), och denna kan i afs. på Ps. icke förläggas senare än till midten af 2:dra seklet f. Kr.[3]), men fans sannolikt redan tidigare, c. 175 f. Kr. Om nu sista delen af Ps. blifvit slutredigerad under samma sekel, så blir tiden för kort för att förklara uppkomsten och utsträckningen af textfelen. Detta häntyder på Ps:s tillvaro åtminstone c. 200 f. Kr. Vidare är LXX:s öfversättning till Ps. alltigenom så likformig, att man icke gärna kan antaga, det den uppstått efter hand, allteftersom nya psalmer författades[4]), och den nuvarande indelningen i 5 böcker med deras öfverskrifter och doxologier finnes äfven i LXX, hvilket ådagalägger, att Ps. måste hafva förelegat ss. ett afslutadt helt före LXX:s tillkomst. Äfven detta pekar tillbaka på samma tidpunkt (c. 200 f. Kr.) för Ps:s afslutning.

Betydelsefullt för denna fråga är det vittnesbörd, som Siraks-boken afgifver. Dess författare talar nämligen redan

---

1) Jfr *Buhl* Kanon 14; *Stawe* om G. T:s Kanon, Upsala 1894, 66.

2) Abfassungszeit 124.

3) Härför talar bl. a., att LXX var känd redan af Siraks sonson, ss. framgår af företalet m. fl. st.; jfr dessutom *Hamburger* art. Übersetzung i Realencykl. für Bibel u. Talmud II, 1235; enligt *Bleek-Wellhausen* är LXX till Ps. äldre än makkab.-tiden, således från tiden före 170 f. Kr.; Einl. 464.

4) *Bæthgen* Ps.-Kom. XXX.

om en Davids Psaltare (kap. 47: 8 f.) och har därjämte direkta eller indirekta häntydningar på ett så stort antal ps. äfven i de senaste böckerna, att det därigenom blir sannolikt, att han redan då hade Ps. framför sig i dess nuvarande form. Utom ps. 74 må här bl. a. påpekas äfven ps. 92, 96, 102—104, 106 f, 111, 113, 115, 127, 133, 139, 141, 145 och 147—148, hvilka alla synas hafva varit honom bekanta[1]). När lefde då denne? Hans sonson, hvilken öfversatte boken till grekiska, säger sig i inledningen hafva »i det 38:de året under konung Evergetes»[2]) kommit till Egypten, och, då med denne konung menas Ptolemeus VII Fyskon, hvilken äfven kallades Evergetes II och regerade inalles 170—117, så blir det 38:de = 132 f. Kr., och boken öfversattes då c. 130 f. Kr. Då hans »*πάππος*», som författat boken, här i enlighet med det vanliga språkbruket väl betyder »farfar», så lefde denne c. 40 år förut och har följaktligen skrifvit c. 170 f. Kr. Äfven på denna väg ledes man sålunda till den slutsatsen, att Psaltaren förelegat ss. ett helt ungefär 200 f. Kr.

Skulle *πάππος* här, ss. några forskare mena, betyda »en af förfäderna», i det att den i k. 50 beprisade öfverstepresten Simon ej vore Simon II (219—199) utan Simon I »den rättfärdige», som lefde ett århundrade förut[3]), så skulle

---

1) Jfr ps. 74: 2 med Sir. 36: 13 [15], v. 14 med Sir. 36: 10 [12]; 92: 7 med Sir. 16: 18 [19, 20]; 96: 4 med Sir 43: 29 [31]; 103: 17 med Sir. 17: 24 [27, 28]; 104: 32 med Sir. 16: 17 [18]; 102: 27 med Sir. 14: 17; 106: 2 med Sir. 43: 28 [30]; 107: 23, 24 med Sir. 43: 24, 25 [26, 27]; 111: 10 med Sir. 1: 12 [16] och 19: 18; 113: 7, 8 med Sir. 11: 5; 115: 17—18 med Sir. 17: 22—23 [25—27]; 127: 5 med Sir. 30: 6; 133: 1 med Sir. 25: 1 [2]; 139: 1 f. med Sir. 39: 19 [24]; 141: 3 med Sir. 22: 25 [33]: 145: 3 och 147: 5 med Sir. 43: 29 [31]; 147: 16, 17 med Sir. 43: 17 f. [18—19] och 148: 8 med Sir. 39: 29 [35].

Hufvudsiffrorna äro efter Fritsches upplaga, de inom parentes efter latinska och Luther, jfr *O. Zöckler* Die Apokryphen, och om andra citat: *C. Ehrt* sid. 126.

2) *ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως.*

3) Så t. ex. *Zöckler* Kurzgef. Kom. die Apokryphen 257 f., *Horowitz* Das Buch J. Sirach 1865.

Ps:s afslutning böra förläggas ännu ett sekel tidigare, men de skäl, som anförts för denna åsikt kunna icke, huru beaktansvärda de än må vara, anses tillräckliga.

Slutligen må äfven de mycket omordade citaten i 1 Kr. 16 beröras. När dess förf. vid skildringen af förbundsarkens öfverförande till Sion (kap. 16: 8—36) inflätar en sång, hvilken är hämtad fr. Ps.[1]), nämligen vv. 8—22 = ps. 105: 1—15; vv. 23—33 = ps. 96: 1—13 samt vv. 35—36 = ps. 106: 47, 48, upptager han därvid äfven slutdoxologien ps. 106: 48. Då Reuss' förmodan, att hela denna sång skulle vara en senare interpolation i Kr.-b.[2]), vederlagts af flera forskare från olika läger[3]), så synes denna doxologi ha förefunnits redan på Kronistens tid, sål. c. 300 f. Kr.; och om den, såsom många anse, är tillagd först af slutredaktören, så har Psaltarens afslutning ägt rum före Kronistens tid, således senast i slutet af 300-talet f. Kr. Men då det icke kan bevisas, att denna doxologi till ps. 106 icke möjligen är äldre än slutredaktionen[4]), så synes det säkrare att i enlighet med de förut anförda omständigheterna förlägga Psaltarens afslutning till slutet af 200-talet.

Till sist må med afs. på samlandet af psalmerna påpekas, att då flera i Vetus befintliga lyriska sånger, ss. 2 M. 15, Dom. 5, Jes. 38: 9—20, 2 Sam. 23: 1 ff. m. fl., ej blifvit upptagna i Ps., så har detta sannolikt blifvit uraktlåtet, emedan de på grund af sin lokalfärg eller andra skäl ej ansågos lämpliga för densamma.

---

1) Att ps:na äro primära i förh. till Kr.-b., se *Ehrt* Abfassungszeit 51, 64; *Grätz*' slutsats af 1 Kr. 16 (Ps.-Kom. I, 46), att Ps. då skulle vara oordnad, är oriktig; flera lån af ps. förekomma äfven annorstädes, jfr 2 Kr. 6: 41—42 med ps. 132: 8—10, och doxologien är dessutom ej fogad till 96 utan till de 2 vv. från 106; jfr *Ehrt* a. a. 63, 66.

2) *Reuss* Geschichte s. 618; så ock *Stade* Geschichte II, 215 anm. och *Cornill* Einl. 219.

3) Så *Kuenen* Einl. I, 2, 127, *König* Einl. 405; jfr *Bæthgen* Ps.-Kom. XXIX; *Beer* Indiv.- u. Gem.-Ps. XXII.

4) Jfr *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kom. Einl. L f.

§ 9. **Psaltaren ss. sångbok.**

A. Psalmerna voro afsedda att användas vid gudstjänsten i det andra (Serubbabelska) templet, så att Psaltaren i sin nuvarande form i korthet sagdt var den israelitiska församlingens sångbok[1]. Detta framgår såväl af en mängd psalmers form och innehåll som också af de talrika musikaliska uttrycken (se § 11), hvilka afse än sångsättet än instrument-ackompagnementet, och som för en rätt uppfattning af psalmerna spela en så viktig roll, att de väl förtjäna att närmare belysas[2].

Beklagligt är emellertid, att vår kännedom såväl af sången som musiken är ganska ofullständig; en stor del af de i Ps. och annorstädes mest i Kr.-bb.[3]) befintliga musiktermerna kan endast gissningsvis tolkas, och de notiser, som hämtats från andra håll ss. Josefus och Talmud samt de äldre kyrkofäderna, ss. Origenes, Eusebius, Epifanius, Augustinus m. fl., äro otillräckliga, ehuru de äga stort värde, alldenstund Josefus kände till tempeltjensten genom avtopsi och de andra följt den fortgående traditionen. Af den stränga konservatism, hvarmed judarne fasthöllo vid allt gammalt, isynnerhet i fråga om religionen, kan man sluta till, att förhållandena i det Herodianska templet öfverensstämt med de gudstjänstliga bruken i det Serubbabelska, särskildt som notiserna i Talmud[4]) och andra efterkristliga källor be-

---

1) Den viktigaste litteraturen utom de förnämsta Ps.-Kommentarerna (här *Ewald*, *Delitzsch* och *Schultz*): *Forkel* Allgem. Geschichte d. Musik. Leipzig 1788 I, 99 f.; *Saalschütz* Geschichte und Würdigung der Musik bei den Hebräern, Berlin 1829; *F. J. Fétis* Histoire Générale de la Musique Paris 1869, I, 369 f.; *Engel* The Music of the most ancient nations, London 1870, samt art. »musik» i de större encyklopedierna, isht *Riehm* i hans Hdwb, *Leyrer* i Herzog & Plitt, *Diestel* i Schenkels bibellex. och *W. Wright* i Smiths Dictionary of the Bible.

2) Ensamt זמר־ och מזמור־ möta öfver 100 gngr, שיר־ (subst. och verb) 70 gngr. הללו־יה inemot 50 gngr, כִּנּוֹר och נֵבֶל öfver 20 gngr m. m.

3) Isht hafva kapp. 6, 15, 16, 25 och 26 i 1 Kr. talrika notiser i detta afseende.

4) Att notiserna i Talmud äga större värde än t. ex. Diestel förmenar, se *Grätz* Ps.-Kom. I, 53.

kräftas af skildringarna i Kr.-bb., i Siraksboken och 1 Makk., hvilka härröra från det 2:dra templets tid. Men från detta tempel åter kan man, ehuru med mindre visshet, draga åtskilliga slutsatser äfven i afseende på det Salomoniska templet och dess förhållanden.

Att i enlighet med den Reuss-Wellhausenska riktningen anse hela tempelkulten ha blifvit organiserad först efter exilen, kan ej vara befogadt, då flera omständigheter tala för, att den åtminstone till sina grunddrag med sång, musik och tempelkörer m. m. verkligen förefans redan i det Salomoniska templet.

När t. ex. ett stort antal sångare Neh. 7: 44 berättas hafva återvändt från Babel, förutsätter detta nödvändigt tillvaron af en sångorganisation före exilen, och då sången och musiken redan på Amos tid c. 800 f. Kr. hunnit blifva en yttre form, som framkallade profetens straffdom (5: 23), och de af många nyare misstrodda uppgifterna i Krön.-bb. stödjas af 1 K. 10: 12, som meddelar, att Salomo lät förfärdiga instrument för sångarne[1]): så kan denna organisation af tempelsången icke härröra från någon annan än David, till hvilken traditionen enhälligt hänför densamma. David hade på sin tid öfvade musikaliska krafter att tillgå i profetkörerna, som flitigt idkat sång och musik, och han behöfde blott inordna dessa i organisationen vid den hel. tjänsten[2]).

Att på hans tid sång och musik ingått i gudstjänsten vid det hel. tältet på Sion, är otvifvelaktigt, äfvenså att många af hans psalmer därvid användes, ehuru organisationens detaljer i flera afseenden, isynnerhet till följd af Kr.-bb:s antedatering af åtskilliga samtida inrättningar, äro höljda i dunkel, och man ej häller kan med vetenskaplig

1) Jfr *Riehm* art. Musik i hans Hdwb.

2) Jfr 2 Kr. 29: 25, där Davids anordning ställes i sammanhang med profeterna; *Delitzsch* Ps.-Kom. 25 och *W. Wright* i Smiths Dictionary. Om Davids egen undervisning i musik i profetskolan se *Brill* i *Mendelssohns* זמירות ישׂראל ספר תהלים Wien 1817, fol. 18 b f. Af profetkörernas användning vid gudstjänsten förklaras, att ordet חוזה »siare» lätt kunde brukas ss. benämning äfven på de 3 sånganförarne. Jfr *Geikie* Bible by modern light III, 261.

visshet ådagalägga, hvilka af Davids ps. blifvit brukade därstädes. Naturligt är tillika, att efter exilen, i sammanhang med de nya politiska och religiösa förhållanden, som då inträdde, ganska betydande förändringar infördes vid gudstjänsten, men äfven dessa äro till sina enskildheter svåra att uppvisa.

Enligt Kr.-bb. hade David inrättat trenne sångkörer, dels »Asaf och hans bröder» för att biträda vid tältet på Sion, dels Heman och Etan (= Jedutun) med deras närmaste för tjänstgöring vid Gibeon (1 Kr. 16: 37, 41 f.)[1], men efter templets uppförande under Salomo öfverflyttades dessa till Jerusalem, och först från denna tid kan organisationen ha blifvit ordentligt genomförd[2]). För den dagliga tjänstgöringen voro de indelade i 24 klasser, (4 Asafiter, 6 Jedutuniter och 14 Hemaniter), i hvilka funnos 288 öfvade sångare (12 i hvarje klass), som ledde de öfriga, de s. k. lärjungarna, jfr 1 Kr. 25: 8. Vid högtidliga tillfällen voro sångarne mycket talrika (enl. 1 Kr. 23: 5 — nästan otroligt — 4,000), men i vanliga fall naturligen vida mindre.[3])

Denna inrättning råkade periodvis i förfall, isynnerhet genom oteokratiska regenter, men blef af åtskilliga konungar återställd. Framför andra tyckas Hiskia (c. 700) och Josia (c. 620) enligt Kr.-bb. hafva omhuldat tempelsången (2 Kr. 29: 25; 35: 15). Efter exilen återvände bland andra 148 Asafitiska sångare (Neh. 7: 44) och senare äfven medlemmar af andra sångklasser (Esr. 7: 7), så att psalm-

1) Den nyare tolkningen af några ställen ss. 2 Sam. 6: 5; Am. 5: 21—23, Jes. 30: 29, att de skulle innebära att det under den förexiliska perioden ej fans några särskilda sångkörer (jfr *Cheyne* The origin 194), är oriktig, ty dessa ställen bevisa ej detta.

2) Af de 3 sångkörerna tyckas Hemaniterna och Jedutuniterna ha stått lägre än Asafiterna, åtminstone stodo de dörrvaktarnes klass mycket nära; Jedutun räknas t. o. m. till dessa 1 Kr. 16: 38, 42. Jfr *Diestel* art. Musik i Schenkel; *Riehm* art. Musik i hans Hdwb. Eljes voro åtminstone i senare tid dessa båda klasser skarpt åtskilda; en sångare fick ej tjänstgöra ss. dörrvaktare l. tvärtom, se *v. Haneberg*, Relig. Altertbümer 565.

3) Enl. *Saalschütz* (Gesch. d. Musik 29) skulle den dagliga kören bestått af 166 man.

sången i det 2:dra templet klingade ganska fulltonig, genomträngda som sångarne voro af tacksamhet och glädje, då de icke längre behöfde hänga sina lyror på pilträden vid Babels floder (ps. 137), utan hemkomna till det egna fäderneslandet fingo stämma dem till Jahväs ära. Om denna hänförelse bära många af de från denna period härstammande psalmerna kraftigt vittnesbörd. I det Herodianska templet utfördes sången med större resurser i det yttre, och sångarnes sociala anseende tilltog[1]), men den religiösa hänförelsen var ej längre densamma som förr.

I äldre tider synas sångarne hafva haft sin plats öster om (= framför) altaret (2 Kr. 5: 12), i det Herodianska templet på en särskild läktare (דּוּכָן) vid trappan från folkets till prästernas förgård. Sångkören tjänstgjorde samtidigt som orkäster, i det sångarne själfva beledsagade sången med ackompagnement af sina instrument. Dock var och förblef sången alltjämt hufvudsak, så att ackompagnementet hade blott en underordnad betydelse.

B. Vissa psalmer voro bestämda för särskilda dagar eller högtider. Så hade veckodagarne i 2:dra templet hvar sin psalm, söndag ps. 24, måndag 48 o. s. v. i ordning 82, 94, 81, 93 och sabbaten 92[2]); vid den sistnämda innehåller den hebräiska texten antydan därom i öfverskriften (שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת), vid de flesta öfriga har LXX bevarat traditionen om detta deras bruk[3]).

Enligt traditionen skulle levitkören vid den dagliga gudstjänsten uppstämma veckodagspsalmen samtidigt där-

---

1) Detta framgår bl. a. af notisen hos Josefus, att leviterna erhöllo samma ämbetsdräkt som de egentliga prästerna; Arkeol. XX, 9, 6.

2) Trakt. Tamid 7: 4; bab. Talm. 67 b.

3) LXX har ps. 24: *τῆς μιᾶς σαββάτου*, 48: *δευτέρᾳ σαββάτων*, 94: *τετράδι σαββάτου*, 93: *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ [προ]σαββάτου* och 92: *εἰς τὴν ἡμ'' τοῦ σαββάτου*; ps. 81 och 82 sakna äfven i LXX dylik notis, men 81 har i fornlat. »quinta sabbati». Om anledningen till deras utväljande enl. senare åskådning: se Maimonides' och Bartenoras Kom. till Tamid 7: 4, återgifven bl. a. af *Edersheim* Templet paa Kristi tid, oversat Kristiania 1893, sid. 116.

med, att prästen efter fullbordadt slaktoffer började vinoffret (נֶסֶךְ)[1], i det tvänne präster med sina schofarer därvid begåfvo sig från altaret till köranföraren, som då lät kören utföra den bestämda dags-psalmen (שִׁיר הַקָּרְבָּן), hvilken sjöngs i (vanligen 3) afsatser, mellan hvilka prästerna föllo in med sina hornstötar[2]), som angåfvo, att det närvarande folket skulle nedfalla i tillbedjan och lof.

Utom dessa veckodagspsalmer voro särskilda psalmer bestämda för de större högtiderna, ss. hallel-psalmerna 113—118 vid frambärandet af Päsach-offret, vid Veckofesten, hvarje dag under Löfhyddohögtiden och äfven under Chanukka-festen (till minne af tempelreningen under Judas Makkabeus), inalles 18 gånger årligen[3]). Vidare sjöngos de 15 vallfärdssångerna (120—134) enligt uppgift hvarje kväll med fulltalig kör under löfhyddohögtiden till firande af vattenösningen, hvarvid leviterna enligt en (dock något bestridd) uppgift stodo på de 15 trappstegen, hvilka från kvinnornas förgård ledde upp till männens förgård. Vid samma tillfälle utfördes äfven ps. 134 och 135, men omvexlande af liturgen och menigheten[4]).

Dessutom voro andra ps:r afsedda för särskilda tillfällen, ss. ps. 81 för festoffret (מוּסָף) på nyårsdagen, ps. 30 för påsken, då processionen af dem, som frambragte förstlingskärfven, inträdde i tempel-förgården; ps. 29 för sista dagen af löfhyddohögtiden[5]) m. fl., och säregna tidsomständigheter medförde flitigt bruk af vissa psalmer, ss. af 44 under

1) Enligt den gamla regeln אין אומר שירה אלא על־היין; jfr skildringen Sir. 50: 14—16 och traktat Tamid 7: 3. Se *Grätz* Ps.-Kom. I, 55.

2) Enl. senare föreskrifter 9 hornstötar, tre åt gången, den första och sista mera långdragen (תְּקִיעָה), den mellersta tremulerande (תְּרוּעָה); jfr *Saalschütz* Gesch. d. Musik 10; *Engel* The Music 295. Kanske dessa åsyftas i ps. 81 och ps:r med liknande uttryck.

3) *Delitzsch* Kom. till ps. 113 not.

4) Jfr *Grätz* Ps.-Kom. I, 57; *Delitzsch* Kom. till ps. 120 efter Middot 2: 5, Sukka 51 b.

5) Däraf öfverskriften till ps. 29 i LXX: *ἐξοδίου [ἑορτῆς]σκηνῆς*; jfr *Staerk* Zur Kritik d. Ps.-überschriften t. st., ZATW 1892, 102.

makkabeertiden m. m., hvarom traditionen bibehållit sig i Talmud[1]).

C. Menighetens deltagande i den egentliga psalmsången var ganska ringa, ty den utfördes endast af levitkören. Dock fans på tempelområdet äfven en s. k. synagogal liturgi, vid hvilken leviterna tjänstgjorde mindre, och själfva menigheten fick något mera deltaga. Därvid blefvo psalmerna reciterade af föreläsaren (מַקְרֵא), som efter en uppmaning till folket הַלְלוּ־יָהּ[2]), föredrog första versen, till hvilken folket svarade med upprepning af samma vers (sål. hypofonisk sång); till föreläsarens recitation af de följ. verserna svarade församlingen alltjämt med samma vers såsom en refräng, och då föreläsaren till slut efter en doxologi uppfordrat folket att svara »Amen», gjordes detta med ett 2:faldigt »Amen» eller ett »Halleluja» eller med en hel doxologi[3]): ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. Jfr särskildt ps. 136, där senare hälften af hvarje vers: כי לעולם חסדו bildar ett dylikt responsorium.

Samtliga 17 hallel-psalmerna[4]) hafva troligen blifvit utförda på ett dylikt hypofoniskt eller antifoniskt sångsätt, hvilket redan för det första templets tid antydes 1 Kr. 16: 36: »och allt folket sade: Amen och prisade Gud», och som äfven bestyrkes af Esr. 3: 10.

Men psalmerna blefvo, åtminstone en del, äfven föredragna af verkliga vexelkörer, sannolikt bestående af tempelsångare, och måhända bör uttrycket: »fulla körer»

---

1) Det hufvudsakliga i traktat. Rosch Hasch-schana, Sukka och Soferim, anfördt *Grätz* Ps.-Kom. I, 58 f.; *Delitzsch* Ps.-Kom. 28.

2) Därför stod enl. *Grätz* »Halleluja» ursprungligen i början af ps., ss. ännu i LXX och fordom äfven i de babyloniska församlingarnas codices. Gm missuppfattning synes det nu ha fått sin plats i slutet.

3) Jfr framställningen hos *Grätz* Ps.-Kom. I, 62 f.; *Delitzsch* Ps.-Kom. 26; *Zunz* Synagog. Poesie 88.

4) Dessa äro: 105—107, 111—114, 116—118, 135—136 samt 146—150. Äfven 119 börjar i LXX med *'Αλληλούια* och tyckes sålunda hafva utförts på samma sätt. Möjligt är att menigheten äfven sjungit refrängerna, jfr *Ewald* Dichter I, 47 f.

מַקְהֵלִים-וֹת ps. 26: 12; 68: 27 = »hela kören» därmed ställas i sammanhang[1]). Vexelsången var nämligen urgammal i Israel; redan Mirjam och de andra kvinnorna berättas 2 M. 15 hafva besvarat männens sång (לָהֶם 15: 21)[2]), efter exilen anordnade Nehemja vid invigningen af murarne halfkörer, som på skilda vägar tågade till templet, hvarest de förenade uppstämde en ensemble-kör (Neh. 12: 27 f.), och af skildringen i Joh. Upp. 5: 9; 19: 1—7, där mindre körer antydas, hvilka sluta med gemensam final, kan man draga den slutsats, att dylik sång förekommit i det Herodianska templet, från hvilket Johannes upptagit dessa moment.

Också äro flera ps. tydligen beräknade för vexelsång, t. ex. ps. 24, där v. 7 »Höjen, I portar, edra hufvuden» etc. »att ärans konung må draga därin» utföres af ena kören, hvilken också på den andra körens fråga: Hvem är då ärans konung? svarar: »Det är Herren, stark och väldig»[3]). Sammalunda ps. 118, där vv. 19—20, 27—28 få en naturlig förklaring ss. vexelsånger med gemensam final i v. 29, och ps. 91 och 121 förklaras bäst genom antagande af dylikt sångsätt. Men äfven andra ps. ha sannolikt utförts med vexelsång, ss. 20, 21, 68, 81, 95, 116, och på antifonisk anordning häntyda åtskilliga korta, fristående uttryck, ss. שלום על-ישׂראל ps. 125, 128 eller יחל ישׂראל אל-יהוה ps. 130, 131 m. fl.[4])

D. Omtvistad är frågan, huruvida kvinnor deltagit i tempelsången eller icke, och beaktansvärda skäl framhållas både för och emot. Af åtskilligt att döma synes det förförhållit sig så, att kvinnor i äldre tid medverkade, men senare voro uteslutna. Deras medverkan i äldre tid var

1) Så *Delitzsch* Ps.-Kom. 26 och till de angifna ps.-ställena.

2) Jfr *Ewald* a. a.

3) Möjligt är att man med *Geikie* (Bible by modern light III, 249) äfven till ps. 24 bör tänka sig en gemensam final. Delitzsch antar vexelsång blott mellan en solostämma och kören.

4) Äfven i ps. 115 blir uppfattningen lättare, om vv. 9—14 tänkas uttalade af en präst, 15—18 af både präst och församling. Jfr *Delitzsch* Ps.-Kom.; *Grätz* Ps.-Kom. I, 75.

blott en naturlig följd af de älsta förhållandena, jfr Mirjams ex. och de 1 S. 2: 22 omnämda tjänande kvinnorna vid helgedomen i Silo. I 1 Kr. 25: 5, 6 uppräknas bland Hemans barn 3 döttrar, hvilka möjligen ha biträdt vid sången, bland de återvändande exulanterna funnos enl. Esra 2: 65 äfven sångerskor[2]), och i ps. 68: 25 omtalas »tof»-slående jungfrur (עֲלָמוֹת) i tempelprocessionen tillsamman med sångarne och musikanterna. Häraf förklaras עַל־עֲלָמוֹת 46: 1, som bäst torde öfversättas: »på jungfrusätt» = »i kvinnoröstens register», se sid. 108. Senare, då kvinnor ej längre deltogo, medverkade enl. Talmud gossar jämte de äldre vid tempelsången för att gifva mansrösterna en behaglig omvexling[3]).

E. Om själfva sångens beskaffenhet är det icke lätt att bilda sig en noggrann föreställning. Där fans, ss. af det föreg. synes, både solosång och körsång med hel- och halfkörer och genom medverkan af kvinnor och barn l. högre och lägre mansröster (tenorer och basar) kunde ps. utföras i oktav. Leviternas sång utgjorde icke blott en kantillation, sådan den utfördes af föreläsaren i den synagogala liturgien[4]), utan den var, att döma af flera omständigheter, en mera ordnad konstsång med bestämd rytm, takt och äfven verkliga melodier, hvilket allt den stående levitkören så småningom alltmera utbildat[5]). Sången anslöt sig nära till

1) För kvinnornas deltagande ha uppträdt bl. a. *Forkel*, *Delitzsch*, *Murray* Lectures of the origin of the Psalms, *W. Wright* art. Music i Smiths Dictionary, *Geikie* Bible by modern light III, 265. Jfr dock *von Haneberg* Relig. Alterthümer 253 f. — Om שִׁירוֹת הֵיכָל Am. 8: 3, enligt ändring af Kautzsch, Wellhausen m. fl. bör läsas שָׁרוֹת הֵיכָל, så är detta ställe afgörande för frågan.

2) Läsarten dock osäker.

3) *Delitzsch* Kom. t. ps. 46 efter ʿArakin 13b; jfr *Grätz* Ps.-Kom. I, 64.

4) Det var först i medeltiden, som denna kantillerande recitation tog öfverhand i synagogorna; jfr *Zunz* Synagog. Poesie I, 113 f.

5) För sångens utvecklade karaktär talar bl. a.. att en 5:årig förberedelsekurs åtm. enligt senare uppgifter erfordrades för inträde i tempelkören.

ordens innehåll, så att den allt efter dess beskaffenhet var glad eller sorglig, hastig eller långsam m. m., ty liksom i afseende på det språkliga uttrycket har innehållet äfven fått bestämma det musikaliska utförandet efter sitt eget behof.

Sången var efter all sannolikhet unison eller oktavsång, ty en sång i olika, genomförda stämmor var i Israel så godt som otänkbar, enär musikkonsten så tidigt ej var nog utvecklad för att kunna åstadkomma en dylik; om någon harmonisering förekommit, så måste den hafva varit af enklaste slag. Den i Israel använda tonskalans beskaffenhet är ännu något oviss; måhända var den liksom hos flere af orientens gamla folk pentatonisk, hvilket åtskilliga forskare hålla för troligt[1]), men den utvecklades efterhand sannolikt genom grekiskt inflytande[2]) under den Ptolemeiska och syriska tiden; dock möjliggjorde redan den femtoniga skalan en ganska stor utbildning af psalmmusiken.

Melodierna voro sannolikt mera konstanta, än versernas och strofernas ojämnhet tyckes tillåta[3]), och hade väl ss. hos österlänningarna än i dag en enkel och allvarlig prägel[4]), dock med hvarjehanda utbildningar, ss. tremulering, förslag och efterslag m. m. Ovisst är, om de liknat den moderna arabiska musiken med dess skrikiga, långdragna och isynnerhet nasala toner[5]), snarare har sången haft likhet med den grekiska och armeniska kyrkans sångsätt, hvilket stod

1) Denna skala saknar kvarten och septiman, motsvarar således de svarta tonerna på ett piano. Jfr *Engel* The Music.

2) Grekerna skola redan på Terpanders tid c. 670 f. Kr. ha ägt en 7-tonig skala. Jfr *Westphal* Gesch. der alt. u. mittelalt. musik 83, och Aristoteles' lärjunge Aristoxenos' system hvilade redan på den 8-toniga; jfr *Riehm* Hdwb. art. musik.

3) Jfr den i reformerta kyrkan brukliga sången af Psaltaren.

4) Clemens Alexandrini uppgift, att tempelsången gått i dorisk tonart afser väl endast, att båda ägde en allvarlig, högtidlig karaktär; jfr *Riehm* art. Musik i hans Hdwb.

5) Så *Delitzsch* Ps.-Kom.[1] II, 402; åtminstone i en senare tid klandrades »arabisering» vid sången ss. en novation; jfr *Zunz* Synagog. Poesie I, 114; II, 4.

i sammanhang med den kristna förstlingsförsamlingens sång och genom den Ambrosianska och Gregorianska sången sedermera fortplantat sig, ehuru med modifikationer, i den katolska kyrkan[1]).

Det är icke omöjligt, att den sistnämda kyrkans älsta melodier kunna gå tillbaka ända till templets tid, ty den första kristna församlingens sång utgjorde en direkt fortsättning af tempelsången[2]), ehuru utförd med nytt lif och värme[3]). Vidare kunna äfven de älsta, nu brukliga melodierna i synagogorna härstamma från templets tid; några af de sefardäiska (spansk-portugisiska) och de tysk-polska melodierna förete sinsemellan stor likhet, oaktadt de synas ha fortplantat sig på olika vägar från gamla tider (de spanska öfver Afrika, de polska öfver Syrien och Mindre Asien) och visa därmed tillbaka på gemensamt ursprung i östern, hälst i Palästina; när så härtill lägges, att åtskilliga af dem förete en öfverraskande likhet med några af de älsta katolska melodierna, så är det t. o. m. ganska sannolikt, att dessa lika melodier verkligen gå tillbaka ända till den tid, då tempelgudstjänsten bestod[4]).

Att döma af dylika sångers allmänna karaktär tyckes melodien ha börjat något lägre, sedan höjt sig och bibehållit sig i högre tonläge, till dess kadensens slut medfört tonfall jämte någon modulation.

---

1) Se närmare om denna den Gregorianska sångens karaktär *Delitzsch* Ps.-Kom.[1] II, 405, efter *Strauss* Gesch. Betrachtung über den Ps. als Gesang- und Gebetbuch 1859. Om både Ambrosianska o. Gregorianska sången, se *Ph. Wolfrum* Die Entstehung u. Entwickelung des deut. evangel. Kirchenliedes Leipzig 1890, 4 f.

2) Se *Delitzsch* Ps.-Kom.[1] 405 f.; om likhet mellan de äldre spanska, tyska och österländska sångsätten, se a. a. 407.

3) Jfr *Josefi* omdöme om den kristna sången, att den liknade tordön.

4) Jfr *Saalschütz* Archäol. I, 291; *Ackermann* Das hermeneut. Element der bibl. Accent. 4, efter *Ehrlich* Liturg. Zeitschr. Berkach III, 13; så ock *Svoboda* Illustrierte Musikgeschichte Stuttgart 1892, I, 174, där en dylik melodi anföres, upptagen äfven i *A. Baers* בעל תפלה Göteborg 1877, N:o 772. Däremot lemna aksenterna icke någon tillförlitlig ledning vid försöket att framställa psalmernas melodier, se § 12.

Såväl genom olika tempo och intonation som takt och tonhöjd samt modulering kunde en viss mångfald åstadkommas. Därför voro naturligen många olika melodier möjliga, och då vissa af dem blefvo särskildt omtyckta och flitigt använda, fingo andra psalmer ofta hänvisning till någon dylik bekant melodi, som oftast angafs genom begynnelseorden. På detta sätt förklaras nu allmänt de många i öfverskrifterna befintliga uttrycken med ־עַל, hvilka eljes knappast få någon rimlig mening[1]), se § 11.

§ 10. Psalmernas ackompagnement.

A. Psalmerna voro i första hand afsedda för sång, men sången skulle, ss. framgår af en mängd uttryck, beledsagas af ett antal musikinstrument, hvilka bildade ett slags ackompagnement[2]). Visserligen äro underrättelserna både om instrumenten och deras prestationer mycket ofullständiga, så att de knappast kunna leda till en noggrann föreställning om musikens beskaffenhet; dock må det viktigaste här anföras.

Redan före Davids tid hade musiken ernått den utveckling, att den ss. en självständig konst var skild från sången[3]), och hade på Salomos tid vunnit ännu större utbildning. Början till tempelmusiken gjordes utan tvifvel af David, men både kör och orkäster erhöllo en fastare organisation och försågos med bättre hjälpmedel ss. instrument

---

1) I alla händelser är LXX:s och flere andras (ss. Hengstenbergs) tolkning af dem om innehållet omöjlig att fasthålla; äfvenså åsikten, att öfverskrifterna med על skulle afse instrumentet, (så bland nyare *Grätz* Ps.-Kom. I, 71), ty instrument betecknas med ב, ej על, ss. בִּנְגִינֹת, jfr *Ewald* Dichter I, 227; osannolik är äfven *Rées* mening (Forschungen 4 f.), att de skulle angifva olika sång- och musik-körer.

2) Om den viktigaste hithörande litteraturen, se § 9, isynnerhet de musikhistoriska och encyklopediska arbetena; om »kinnor» och »näbäl» se särskildt *J. Åkermark* Undersökningar angående כִּנּוֹר och נֵבֶל, Uppsala 1874; om schofar: *C. Adler* The Shofar — its use and origin, ur Proceedings of the Un. States Nation. Mus. Vol. XVI, Washington 1893. Jfr ock i allm. *Nyström* Bibliotek för bibl. fornkunskap, Stockholm 1874, sid. 24 f., 71 f., 175 f., 300 f.

3) *Ewald* Dichter I, 210 f.

o. d. under hans son, hvars förkärlek för yttre prakt äfven på detta område gjorde sig gällande. I 2 Kr. 5: 12 omtalas för Salomos tid 120 trumpeter, trakterade af präster; däraf torde man kunna draga den slutsatsen, att äfven för leviterna instrument blifvit anskaffade i ansenlig mängd.

B. Af de i Vetus omnämda instrumenten var jämförelsevis ett fåtal (7) brukligt vid tempeltjänsten[1]. Bland dem funnos dock representanter för de 3 vanliga klasserna: *slag-*, *sträng-* och *blås-*instrument.

a) Till den förstnämda klassen hörde:

1) *Cymbalerna* מְצִלְתַּיִם (Kr.-bb.) l. צֶלְצְלִים[2], två stora metallskifvor, som slogos mot hvarandra[3] och därvid åstadkommo ett gällt klingande ljud. De tyckas enl. ps. 150: 5 ha varit af två slag, צִלְצְלֵי שָׁמַע, hvilka förmodligen angåfvo en högre, och צ׳ל תְּרוּעָה, som hade en mera dof klang. De brukades af anförarne[4] till att angifva begynnelsetakten (sål. i viss mån motsvarande en taktpinne), ty enl. 1 Kr. 15: 18, »sjöngo» de tre dirigenterna »efter cymbaler»; förmodligen användes de äfven till att framhäfva vissa partier (לְהַשְׁמִיעַ, jfr 1 Kr. 15: 19), isynnerhet vid glädjetillfällen, men bildade icke något fortlöpande ackompagnement. Jfr 2 S. 6: 5; 1 Kr. 13: 8; 15: 16, 19, 28; 16: 5, 42; 25: 1, 6; 2 Kr. 5: 12 f.; 29: 25.

2) Samma klass representerades äfven af *pukan* (תֹּף, »tympanon», arab. دُفّ)[5], ett tamburinartadt instrument, som

1) Enligt rabbinska uppgifter skulle Israel under första konungatiden ha haft 36 olika instrument; i Vetus omnämnes dock blott ungefär halfva antalet. *Forkel* Allg. Geschichte I, 129 efter Schilte Haggiborim (af Abr. de Porta Leone på 1500-talet).

2) Jfr *Fétis* Histoire I, 402. Namnet af צלל »ljuda gällt»; i Talmud äfven צִלְצַל med uppgifvande af dualformen.

3) Jfr *Josefus* Arkeol. VII, 12, 3 κύμβαλά τε ἦν πλατέα καὶ μεγάλα χάλκεα.

4) Så äfven i senare tid, jfr notisen i Scheqalim 5: 1, att vid tiden för templets förstöring en anförare Ben Arza trakterade detta instrument; se *Grätz* Ps.-Kom. I, 66 f.

5) Däraf spanska: »aduffe». Jfr *Fétis* a. a. 401.

väl ej ingick i själfva tempelorkästern, men brukades vid processionerna i templet tillsamman med de öfriga (jfr Ps. 68: 26; 81: 31; 149: 3 och 150: 4)[1]); den synes dock liksom än i dag uti orienten mest ha haft en profan karaktär.

b) Till *sträng*-instrumentens klass (נְגִינוֹת ps. 4: 1; 6: 1; 51: 1 m. fl.) hörde de båda hufvudinstrumenten i den egentliga orkästern: *kinnor* och *näbäl*, hvilka närmast betecknas med כְּלֵי שִׁיר = sånginstrument och ofta ställas tillsamman i Ps., ss. 33: 2; 57: 9; 71: 22 o. a. De synas ha varit de instrument, som i allm. oftast brukades isynnerhet vid glädjetillfällen och som äfven erhållit den rikaste utbildningen. De voro förfärdigade af cypress- eller sandelträd (1 K. 10: 12) med hamp- eller tarmsträngar och anslogos med handen (1 S. 16: 23, 19: 9), kinnor i senare tid äfven med plektron[2]). Angående deras närmare beskaffenhet finnas mycket olika meningar både hos äldre och yngre författare, men differenserna synas mig förklarliga, om man besinnar, att de kunna afse särskilda arter, hvilka efterhand utvecklat sig ur grundtypen, så att de visa mycken inbördes olikhet[3]). Den sannolikaste uppfattningen är följande[4]):

3) *Kinnor* כִּנּוֹר (LXX *κινύρα* l. *κιθάρα*)[5]) var icke en »harpa», ss. Luther öfversatte, ej häller en »guitarr» l. »cittra», ehuru namnet är gemensamt, utan motsvarade säkrast en *lyra*, sådan den finnes afbildad på judiska mynt från Makkabeertiden och hvartill liknande former dessutom förekomma både hos de i Egypten invandrande semiterna och

1) Jfr *Saalschütz* Gesch. d. Musik 26; *Bæthgen* Kom. t. ps. 26: 6 och 118: 27; äfven *Ewald* Dichter I, 217.

2) Jfr *Josefus* VII, 12, 3. *ἡ μὲν κινύρα δέκα χορδαῖς ἐξημμένη τύπτεται πλήκτρῳ, ἡ δὲ νάβλα δώδεκα φθόγγους ἔχουσα τοῖς δακτύλοις κρούεται.* Ändringen synes ha inträdt i slutet af det senare templets tid; äfven inom grekiska musiken har en dylik öfvergång ägt rum; *Grätz* Ps.-Kom. I, 68.

3) Jfr *Stade* Geschichte II, 262 not; *Engel* Music 289 f.

4) Jfr *J. Åkermark* Ang. כנור och נבל, 9 f., 30 f.

5) Enl. *Ewald* af »kintor», besl. med *κάνναβις* »hampa», emedan strängarne först voro förfärdigade af detta material; Dichter I, 218.

på afbildningar från Assyrien[1]). Den var äldre än harpan och synes hafva utbildat sig mer och mer, så att flera former voro i bruk, men den för alla gemensamma grundtypen var (till skillnad från näbäl), att den hade resonanskroppen *nertill.* Från denna, som liknade en fyrkantig låda l. ett bäcken, utgingo nämligen tvänne sidostafvar i en från hvarandra något divergerande riktning; dessa förenades ofvantill med en något snedt anbragt tvärstaf, och mellan denna och botten spändes strängarne. Dessas antal varierade betydligt; de jud. mynten visa oftast 3, någon gång 5, men troligen är afbildningen där blott generell; längre fram synes det ha funnits lyror med både 7 (enl. en talmudisk uppgift) och t. o. m. 10 strängar (enl. Josefus)[2]), de sistnämda lyrorna, hvilka voro större, torde särskildt ha varit afsedda för tempeltjänsten.

Kinnor kunde liksom näbäl spelas äfven under gående (1 S. 10: 5; 16: 16 m. fl.), men var lättare än näbäl och hade en mildare klang, hvarför den var ett synnerligen omtyckt instrument och användes mycket, äfven utom tempeltjänsten, ss. vid familjehögtider och folkfester (jfr 1 M. 31: 27; Jes. 5: 12), i profetskolorna och bland den öfriga befolkningen. Den begagnades af lättfärdiga kvinnor såväl som af konungar. David spelade kinnor både ute i marken hos boskapen och vid konungens hof (1 S. 16: 16, 23).

Kinnor härledes dock enligt *Gesen.* o. a., ss. det tyckes, bättre af det sannolikt onomatopoetiska כנר, jfr »knarra».

1) Den Israelitiska lyran synes ha haft en mellanform mellan den egyptiska, sådan den afbildas t. ex. *Engel* Music sid. 181, 196 f., *Wilkinson* Manners and Customs II, 291, och den assyriska lyran, *Engel* 38, 39, *Rawlinson* Anc. Monuments II, 164; jfr den bekanta Abschamålningen från Beni Hasan i Egypten, *Lepsius* Denkmäler aus Aegypten IV, afd. II, bl. 133, *Wilkinson* II, 296, och basreliefen i Brit. Museum, *Engel* 303. Afbildningarna på de Makkab. mynten (se *Fétis* Histoire 390, *Engel* 308) likna mera den grekiska lyran l. kitaran.

2) Enl. Jehuda B. 'Ilai i 2:dra seklet e. Kr. hade lyran 7 strängar, jfr Tosefta 'Arakin II: רבי יהודה אומר שבע נימין בכינור; *Josefus* uppger 10 strängar (se föreg. sid.), sannolikt afse båda uppgifterna olika slag af lyror.

4) *Näbäl* נֶבֶל[1]) (LXX oftast *νάβλα* l. *ψαλτήριον*, »Psalterium») var icke en luta (mot Hupfeld m. fl.), ej häller en cittra l. guitarr (mot Leyrer m. fl.), ej häller en psaltare (så Luther, Wetzstein), utan motsvarade närmast en *harpa*. Äfven detta instrument hade flera former, men gemensamt för alla var, att det i motsats till lyran hade resonanskroppen *upptill*[2]), så att det mest liknade den assyriska harpan, hvilken är konstruerad på detta sätt, och till sin form påminde om ett grek. *Δ*[3]). På dess resonanskropp fans enl. några uppgifter en spänd hud, en tympanon till ljudets förstärkning[4]), och strängarnas antal var större än på kinnor: Josefus uppger 12, men troligen kunde det äfven här vexla[5]).

Harpan hade också ett högre och klangfullare ljud än kinnoren; däraf förklaras uttrycken 1 Kr. 15: 20, 21, att harpolekarne »spelade עַל־עֲלָמוֹת» = »i sopranröstens höjd», medan kinnoristerna spelade לְנַצֵּחַ עַל־הַשְּׁמִינִית, hvilket då väl betyder ungefär: »en oktav lägre». Harpan hölls vid spelningen upprätt, däraf Varros benämning därpå: *ὀρθοψάλλιον*. Emedan den brukades nästan uteslutande i templet, åtnjöt den äfven större anseende än kinnoren, jfr ps. 144: 9. I den äldre tempelorkästern omnämnas 1 Kr. 15: 20 f. 8 nablaspelare samtidigt med 6 kinnorister; i senare

1) Etymologien omtvistad: enl. *Gesen.*, *Leyrer* m. fl. af »näbäl» = »säck», emedan resonanskroppen erinrat därom l. haft en membran: enl. *Brugsch* (Aegyptologie 433) m. fl. ombildning af egyptiska »nafr» = »luta», hvilket väl språkligt är möjligt, ehuru nafr i Egypt. betecknar ett annat slags instrument; se f. öfrigt *Åkermark* a. a. 31.

2) Jfr *Augustinus:* »Psalterium istud organum dicitur, quod de *superiore* parte habet testudinem: illud scilicet tympanum et concavum lignum, cui chordæ innitentes resonant: cithara vero id ipsum lignum cavum et sonorum ex *inferiore* parte habet», (Enarr. in Ps. XXXII: 2). Däraf den hos kyrkofäderna vanliga symboliseringen: »kitara» = det nedanefter varande, jordiska, »näbäl» = det himmelska, jfr Origenes t. ps. 32, m. fl., se *Åkermark* a. a. 18.

3) Jfr afbildningen af Assurbanipals segerorkäster på Layards basrelief från Ninive i Brit. Mus., som visar t. o. m. 23 strängar; den berömda Bruce-harpan i Thebe har 13; *Engel* Music 98 f., 184; *Fétis* Histoire I, 325, 255.

4) Så *Grätz* Ps.-Kom. I, 69, där åtskilliga skäl anföras.

tid var harpornas antal, förmodligen till följd af deras gälla ljud, betydligt mindre, ty den dagliga orkästern, som tjänstgjorde både f. m. och e. m. vid psalmsången (1 Kr. 23: 30), bestod blott af 2 harpor, men 9 kinnorer utom cymbalerna, som utgjorde anförarens instrument.

En afart af näbäl var troligtvis den i Psaltaren två gånger (33: 2, 144: 9) omnämda נֵבֶל עָשׂוֹר, sannolikt en 10-strängad *harpa*, hvilken 92: 4 under namnet עָשׂוֹר upptages ss. ett särskildt instrument vid sidan af näbäl[1]).

De hittills upptagna instrumenten (utom »tof») trakterades af leviterna och synas 1 Kr. 15 ha varit fördelade sålunda, att Asafiterna hade cymbalerna, Hemaniterna harporna och Jedutuniterna lyrorna. Musikanterna själfva kallades »nōgenim» (נוֹגְנִים), deras musik חוֹדוֹת, i motsats till prästernas musik, som hette חָלֵל[2]).

c) *Blåsinstrumenten*[3]), hvilka i allmänhet trakterades af prästerna, voro egentligen trenne:

5) *Pipan* חָלִיל (LXX αὐλός), som anblåstes[4]) rakt fram, var af något hårdare träslag med ett munstycke af rör eller metall och hade till en början endast få (2—4) tonhål, men fullkomnades alltmera. Den var ett i forntiden både i glädje och sorg mycket begagnadt instrument. Den omtalas 1 S. 10: 5 ss. använd i profetskolorna och förekommer vid Salomos utropande till konung[5]) (1 K. 1: 40), men dess liturgiska bruk var ringa. På Jesajas tid blåstes »chalil» vid Päsach-nattens högtidliga procession, då först-

1) *Grätz'* antagande (Ps.-Kom. I, 68), att »ʿasor» var en kinnor, beror på sammanblandning med näbäl, se de ofvan citerade ps. Jfr *Nyström* Bibliotek för bibl. fornkunskap 175 f.

2) Jfr *de Lagarde* Orientalia II, 16 f.; *Stade* Geschichte II, 262; *W. Wright* art. Music i Smiths Dictionary.

3) Enligt *Lundius* (De musica 50) skulle benämningen på blåsinstrument vara נְחִילוֹת »pneumatica», men detta är ovisst; jfr sid. 107.

4) Anblåsa hette om en pipa הִפָּה, eljes vanligen תָּקַע eller isht om trumpet: הֵרִיעַ, jfr ps. 81.

5) Pipan synes ha blifvit blåst både af leviter och präster; dock omtvistadt, se *Grätz* Ps.-Kom. I, 72.

lingskärfven bars till templet (Jes. 30: 29), och den begagnades dessutom enl. Talmud, till ett antal af minst 2 högst 12, inalles 11 à 12 gånger årligen vid de 3 större högtiderna Päsach, Massot och Sukka vid frambärandet af festoffret[1]). Den fick äfven medverka vid ackompagnementet till hallel-psalmerna, hvarvid den genom att klinga efter gaf en melodisk afslutning åt kadenserna.

I det Herodianska templet hade enligt en uppgift i Talmud pipor blifvit sammanställda till ett slags orgel (ej vattenorgel) מַגְרֵפָה af גָּרַף »gripa», som skall ha haft luftlåda, blåsbälg och 10 pipor med 10 hål hvardera, så att t. o. m. 100 olika toner (מִינֵי זֶמֶר) kunde frambringas och dess tordönslika ljud hördes ända till Oljobärget[2]). Dock är åtskilligt i afseende på denna orgel oklart och sväfvande, så att några forskare betviflat hela notisen[3]). I alla händelser synes den icke ha blifvit använd till fortlöpande ackompagnement af psalmerna.

6) *Trumpeten* חֲצֹצְרָה (LXX σάλπιγξ, Hier. »tuba») var c. 2 fot lång med rakt, trångt rör och klockformig mynning[4]); sådan den finnes afbildad på Titi triumfbåge och kanske på makkab. mynt, liknade den en lur. Den hade ett smattrande ljud (däraf förmodligen dess namn)[5]), och användes i äldre tid blott indirekt för kultuella ändamål, i det prästerna genom trumpeter sammankallade folket till frambärande af offer l. till strid 4 M. 10: 1—10; men i det serubbabelska templet angafs därmed den dagliga guds-

---

1) ʿArakin 2: 3, aftryckt hos *Lundius* de musica 56 f., *Grätz* a. st.

2) ʿArakin 10 b f., (Hieronymus) Epist. ad Dard. Jfr *Saalschütz* Archäologie I, 281—284.

3) Jfr *Forkel* Geschichte d. Musik I, 137; *Leyrer* art. Musik i Herzog. Säkert är att notisen Tamid 3: 8 (Bab. Talm. 64 b), att orgeln m. fl. instrument hörts till Jericho, innebär en öfverdrift.

4) *Josefus* Arkeol. III, 12, 6. *Μῆκος μὲν ἔχει πηχυαῖον ὀλίγῳ λεῖπον, στενὴ δ' ἐστὶ σύριγξ αὐλοῦ βραχὺ παχυτέρα, παρέχουσα δὲ εὖρος ἀρκοῦν ἐπὶ τῷ στόματι πρὸς ὑποδοχὴν πνεύματος, εἰς κώδωνα ταῖς σάλπιγξι παραπλησίως τελοῦν.*

5) Af חָצַר = skimra, dallra, grönska; خَضِر = »grönska».

tjänstens början, jfr Sir. 50: 16. Därjämte omnämnes den vid högtidliga tillfällen, ss. vid arkens öfverförande till Sion 1 Kr. 15: 24, jfr 2 Kr. 5: 12 f., 29: 26 f., Esr. 3: 10, Neh. 12: 27. Visserligen hade trumpeten mera musikaliskt ljud än hornet, men var för stark att användas till fortlöpande ackompagnement af sången; den blåstes därför egentligen i pauserna mellan densamma[1].

7) *Hornet* l. *basunen* שׁוֹפָר[2]) (LXX *κερατίνη*, äfven *σάλπιγξ*, »cornu») var ursprungligen ett vädurshorn, därför krökt, och bibehöll sedan denna form, äfven då det gjordes af metall. Det fick med sitt långdragna ljud förstärka folkets jubel vid fröjdefester, ps. 47: 6; 98: 6; 150: 3; äfven 2 S. 6: 15. Dessutom begagnades det för att angifva det borgerliga nyårets början[3]) på den med anledning däraf s. k. »jubeldagen», ps. 81: 4, och »jubelåret»[4]) 3 M. 25: 9; men egentligen brukades det till signaler vid folkets församlande, isynnerhet i krig (Jos. 6: 5; Dom. 3: 27 m. fl.), hvartill det med sitt starka ljud lämpade sig bättre än till beledsagande af psalmsången Dock synas blåsinstrumenten stundom ha begagnats samtidigt med levitkörens musik (jfr 2 Kr. 5: 12, 13), ehuru de vanligen, ss. förut är antydt, brukades alternerande med densamma[5]).

---

1) Jfr *Riehm* art. Musik i hans Hdwb.; *Keil* Archäolog. II, 186 f.

2) Enl. *Gesen.* o. de fleste af שָׁפַר eg. »rifva», »glänsa», »v. klar»; enl. andra af assyr. »šappar» = »bock». Se vidare härom, liksom om schofar i allm., *C. Adler* The Shofar, its use and origin.

3) Trakt. Rosch Hasch-schana 3: 3. Hornet har i detta bruk blifvit bibehållet än i dag uti synagogorna.

4) Jubelåret anses ha fått sitt namn däraf, enär יוֹבֵל är en annan benämning för schofar; jfr *Leyrer* art. Musik i Herzog.

5) Att Prästkodex tillägger trumpeten samma bruk, som de profetiska och historiska bb. tillägga hornet, förklaras måhända däraf, att de ursprungligen voro identiska, men att metalltrumpeten, som efter exilen mer afskildes för prästernas bruk, undanträngde hornet; så *Diestel* art. Musik i Schenkel, jfr dock *Nowack* Archäolog. I, 278. Schofar vexlade äfven med קֶרֶן (Jos. 6: 5), ehuru det var mera böjdt än detta; *Adler* a. a. 288.

C. Hurudan själfva musiken var är svårt att närmare angifva. Af instrumentens primitiva beskaffenhet framgår, att den i allmänhet måste ha varit lika enkel och monoton, som dess roll var inskränkt och underordnad, och att den för våra öron skulle ha förefallit både larmande, enformig och melodifattig. Vidare lämpade den sig icke till ett fortlöpande ackompagnement, då instrumenten därtill hade alltför få toner, utan bestod den förmodligen i här och hvar anslagna ackord, som väl oftast fingo ligga kvar till nästa ackord. Men å andra sidan har musiken ej varit inskränkt till de allra första, råa begynnelserna, alldenstund äfven den 5-toniga skalan (ifall denna var den brukliga) tillåter ej ringa konstmässighet i prästationerna, och genom användning af olika instrument, antal, styrka, tempo m. m. kunde en ganska stor omvexling åstadkommas, isynnerhet som de enklaste harmonierna antagligen icke voro alldeles obekanta[1]). Under senare tider torde därjämte musiken genom grekiskt inflytande hafva blifvit mer och mer fullkomnad.

Men hurudan musiken i öfrigt än må ha varit, visst är, att den genom sin enkelhet och upphöjdhet var ägnad att göra ett djupt intryck på sinnet, ss. det bl. a. framgår af det i många psalmer framträdande lifliga intresset för densamma, och förökning af antalet medverkande till 1000-tal måste vid högtidliga tillfällen ha kunnat frambringa en öfverväldigande effekt[2]).

---

1) Åtskilliga forskare antaga utom oktav äfven kvint- och kvartföljder; jfr för öfrigt art. Musik i *Calwer* bibellexikon och i *Riehm* Hdwb.; *Keil* Archäologie II, 184.

2) Jfr sid. 86; dock äro *Josefi* uppgifter (Arkeol. VII, 3, 8) om 40,000 ɒναβλαɒ och ɒκινυραιɒ, 200,000 trumpeter och 200,000 dräkter för sångarne m. m., naturligen en orientalisk öfverdrift, äfven om de tolkas, ss. *Saalschütz* (Gesch. d. Musik 32 f.) påpekat, om instrument, som anskaffades i förlag för kommande tider.

§ 11. **Psalmernas musikaliska öfverskrifter.**[1])

A. I sammanhang med musiken må här först behandlas ett antal musikaliska öfverskrifter, som bäst tolkas om sångsättet, i det de utgöra begynnelseorden i en sång, till hvars melodi anvisning sker med עַל[2]). Dit höra:

עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר 22: 1, LXX *ὑπὲρ τῆς ἀντιλήμψεως τῆς ἑωθινῆς* (sål. läsarten אֱיָלוּת), så ock Targ.: »om kraften af det beständiga morgonoffret»[3]), hvaremot MT (= den massor. texten) återgifves af Aq.: *ὑπὲρ τῆς ἐλάφου τῆς ὀρθρινῆς* och Hier.: »pro cervo matutino». Men alla dessa tolkningar, som afse innehållet, äro otillfredsställande, då detta icke motsvarar desamma, hvarför orden i enlighet med flertalet af de nyare exegeterna bäst återgifvas med: *enligt* [sången] *»morgonrodnadens hind»* [4]).

עַל־יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים 56: 1 med denna läsart: »enligt den stumma dufvan bland aflägsna»; men sannolikt bör istf. det både textkritiskt och syntaktiskt betänkliga אֵלֶם läsas אֵלִם (אֵלִים = terebinter), sål.: *»enligt* [sången] *dufvan bland de aflägsna terebinterna»*, ss. de flesta nyare kommentatorer föredraga[5]) och som stödes af äldre versioner, ss. LXX *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένων*, i det att LXX tolkade יונת om det israelitiska folket och *τῶν ἁγίων*

---

1) Den viktigaste litteraturen utom de vanliga kommentarerna (isht *Rosenmüller* Scholia, *Delitzsch* o. *Bæthgen*): *Gesen.* Thesaurus, lex. af *Ges.-Mühl.-Volck, Fürst* och *Siegfried-Stade, Rée* Forschungen; *Staerk* Zur Kritik d. Ps.-überschriften, ZATW 1892, 91 f.

2) Jfr dylikt bruk af *'al* hos syriska hymnförfattare; *Bæthgen* Ps.-Kom. XV; jfr f. ö. sid. 94, not 1.

3) Targ. על תקוף קורבן תדירא דקריצתא; jfr *Levy* Targ. lexikon. Däremot Talm. (Berakot): »morgonrodnaden med sina hornformiga strålar», som af *Gesen.* och *de Wette* fattades = solen, i anslutning till arabiska poeters uttryck: solen = gazellen.

4) Så bl. a. *Ew., Del., Hupf., Now., Perowne, F. W. Schultz, Bæthgen* och af äldre redan *Abenezra, Calvin, Bochart.*

5) Så jämte *Bochart* (Hieroz. II: 1, 11) t. ex. *Ew., Olsh., de Wette, Hupf., Dyserinck, Del., Perowne* och *Bæthgen* m. fl.

motsvarar אֵלִים, hvilket de — oriktigt — fattade v. = »gudar», men ej ville så öfversätta[1]).

עַל־שֹׁשַׁנִּים 45: 1, 69: 1 *»enligt liljorna»*, sannolikt förkortadt af det fullständigare: אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת 80: 1 *»till* [sången] *ss. liljor* [är] *vittnesbördet»*[2]) och עַל־שׁוּשַׁן עֵדוּת 60: 1 *»enl.* [sången] *ss. en lilja* [är] *vittnesbördet»*, ss. orden bäst torde öfversättas, enligt Abenezra och med honom de flesta nyare uttolkare. LXX:s öfversättning *ἀλλοιοῦσθαι* (enl. läsarten שֶׁשֹּׁנִים af שָׁנָה och שֶׁ relat., så äfven Targ.), som afser innehållet, strandar därpå, att detta icke motsvarar densamma. Att 80: 1 står אל (för על) synes ej behöfva hindra sammanställandet af denna öfverskrift med de öfriga likartade[3]).

עַל־הַגִּתִּית 8: 1; 81: 1; 84: 1. Om denna läsart är den riktiga, så kan det icke, ss. Aq. och Theod. ps. 8: 1 omskrifva: *ὑπὲρ τῆς γετθίτιδος*, betyda: »på det Gattitiska instrumentet», sannolikt en kinnor[4]), ty prep. על strider däremot, utan bör i enl. med על:s vanliga betydelse i öfverskrifter tolkas: *enl. det Gattitiska sångsättet*[5]), hvilket förmodligen haft en glad karaktär, då alla 3 ps. hafva lofprisande innehåll.

Men det är möjligt, att גִּתִּית ej sammanhänger med staden Gath utan med גַּת = »vinpräss», eftersom LXX, Symm. omskrifva med *ὑπὲρ τῶν ληνῶν*, Hier. »pro torcularibus»

1) Däremot ha Aq. (*ἀλάλου*) och Quarta (*μογγιλάλου*) läst אִלֵּם.

2) Ps. 80: 1 synas שֹׁשַׁנִּים och עדות felaktigt v. åtskilda gm ֑, jfr *Bæthgen* Ps.-Kom. XVIII f.; שֹׁשַׁנִּים 45: 1 felaktig vokalisering för 'שֹׁשַׁנּ, se *König* Lehrgeb. 659.

3) Jfr *Ewald* Lehrb. 566 f.; Raschi ansåg 'שׁשׁ vara benämningen på ett 6-strängadt instrument, men oriktigt att sammanställa detta ord med שֵׁשׁ och för öfrigt är hela uppfattningen af dessa öfverskrifter om instrument numera öfvergifven; jfr sid. 94 not 1.

4) Jfr Targ. על כינורא דאייתי מגת »på den kinnor, han medfört fr. Gath»; så ock *Delitzsch* Kom. t. ps. 8: 1. *Böhmers* tolkning: af גתת arab. جث »skilja» = grek. *διάζευξις*, enl. hvilken ordet skulle ange kvint-ackompagnement, stöter både på språkliga och sakliga svårigheter. Jfr *Hupfeld-Nowack* Kom. t. st.

5) Så *Ewald, Olshausen, Schultz* m. fl.

(ps. 81 »in torc.») och de sålunda läst עַל־הַגִּתּוֹת[1]). Är denna läsart riktig, så betyder ordet: »enligt vinpräss-sångerna». Dylika sånger, motsvarande grekernas *ὕμνοι ἐπιλήνιοι*[2]), voro i Israel icke ovanliga, jfr Jes. 16: 10; 65: 8 och Dom. 9: 27; men då ps. 81 afser Löfhyddohögtiden och 8 och 84 väl lämpa sig för densamma, så kanske dessa psalmer och deras öfverskrifter här böra ställas i sammanhang med nämda högtid[3]).

עַל־מוּת לַבֵּן 9: 1 fattas af några ss. ett instrument, men emot prep. על (jfr sid. 94); ej häller afser det innehållet (= »vid sonens, Absalons, död»), ty detta passar icke därtill, utan kan under förutsättning af läsartens riktighet, som stödes af Symm. (*περὶ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ*[4])), endast fattas ss. begynnelseorden i en bekant melodi, till hvilken hänvisning sker, sål. = *enl.* [sången]: »*Mūth labbēn*». Men om dessa begynnelseord egentligen ha betydt »död åt sonen» (Symm.) l. »dö, blekna» (Hitzig) l. »döden gör blek» (Del.) l. »dö för sonen» (Hupf.) l. något annat, är höljdt i dunkel. Flera af de gamla öfversättningarna ha emellertid läst de båda första orden ss. ett[5]), hvilket ock många handskrifter och rabbiner hafva, men då de alla afse innehållet, synas de föga upplysande, isynnerhet som af dem ej klart framgår, om de frfr עלמות äfven läst ett על[6]), och ל i לבן åter-

1) Äfven Aq. har 81 och 84 *ἐπὶ τοῦ ληνοῦ.*

2) En dylik är t. ex. Anacreontea Od. 57, efter *Bergk* Poetae lyrici graeci ed. 4:ta.

Μόνον ἄρσενες πατοῦσιν	»Endast männerna få trampa
Σταφυλήν, λύοντες οἶνον	Drufvorna till frigjord vinmust,
Μέγα τὸν θεὸν κροτοῦντες	Och de Guden därvid prisa
Ἐπιληνίοισιν ὕμνοις.	Högt med sina vinpräss-sånger».

3) Jfr *Bæthgen* Ps.-Kom. XVI.

4) Jfr Targ. על־מיתותא דגברא (om Goliat) och Hier.: »pro morte filii».

5) Så LXX: *ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ* (väl = עַל־עֲלֻמוֹת לַבֵּן?) »om de förborgade synderna» (jfr עֲלֻמֵים 90: 8); Aq. *νεανιότητος* (= עֲלוּמוֹת), Theod: *ὑπὲρ ἀκμῆς* (= עלמות על?).

6) Jfr en fullständigare behandling häraf i *Hupf.-Nowack* Kom. t. ps. 9.

gifves ej tydligt af någon öfversättare. Orden עַל־מוּת i slutet af 48: 15 syfta troligen på samma sång[1]).

אַל־תַּשְׁחֵת [עַל] 57—59 och 75 = *»fördärfva icke!»* anger äfvenledes början till en bekant sång, hvilken måhända finnes något fullständigare Jes. 65: 8 אַל־תַּשְׁחִיתֵהוּ כִּי בְרָכָה בּוֹ och i så fall egentligen var en vinskörds-sång[2]). LXX:s *μὴ διαφθείρῃς* är blott en noggrann öfversättning, men Symm. t. 57: 1 *περὶ τοῦ μὴ διαφθείρῃς* ger en antydan om, att man här i enlighet med den vanliga konstruktionen vid uttryck om sångsättet bör frfr אל supplera ett על, hvilket här frfr verbaluttrycket ej lämpligen kunde utsättas. Så ock de flesta nyare kommentatorer[3]).

עַל־מָחֲלַת 53: 1 och fullständigare עַל־מָחֲלַת לְעַנּוֹת 88: 1, LXX *ὑπὲρ Μαελέθ*, fattas af några ss. ett nom. propr., men osannolikt, ty mot all analogi; af flera äldre öfversättare tolkadt ss. = »dans», jfr Aq. *ἐπὶ χορείᾳ*, Theod. *ὑπὲρ τῆς χορείας*, Symm. *διὰ χοροῦ*, så äfven Hier.; och ehuruväl det af åtskilliga uttryck i Ps. vill synas, som om helig dans l. procession förekommit i templet[4]), och en dylik uppfattning vid första påseendet kan tyckas erhålla stöd i 88: 1, jämfördt med 1 S. 21: 12; 29: 5, där ענה במחלת betyder »sjunga (l. svara) under ringdans», så kan dock denna betydelse här icke fasthållas, enär dels ordställningen i så fall borde vara: לענות במחלת, dels ps:nas dystra innehåll står i skarp motsats till densamma. Då äfven Targ:s tolkning af מחלת 53: 1 af חלל »profanera»[5]) är språkligt tvifvelaktig, liksom äfven uppfattningen däraf ss. ett instrument, enl. Raschi = »pipa», »flöjt» (= חָלִיל), enl.

1) Så *Delitzsch*, Ps.-Kom. t. st.; *Bæthgen* Ps.-Kom. XVII m. fl.

2) Så *G. Beer* Ind.- u. Gem.-ps. XXVIII efter Smith.

3) T. ex. *Ewald, Hupfeld, Olshausen, Delitzsch, Bæthgen* m. fl.

4) Jfr *Bæthgen* Kom. t. ps. 26: 6 och 118: 27; *Saalschütz* Archäologie 300 f.

5) Targ. 53: 1 לשבחא על פורענות רשיעיה די מפסין שמא דקיריס »att prisa, om bestraffningen af dem, som smäda Herrens *(κυριος)* namn». Ps. 88: 1 על צלותא [ל]שבחא »om bön till att prisa».

Gesen. = »cittra», medför ej mindre svårigheter, så synes det vara säkrast att med både äldre och yngre[1]) exegeter fatta מחלת = »sjukdom», möjligen med tillägg af לֵב (jfr 2 M. 15: 26) och anse orden vara början af en bekant sång, hvilken att döma af dessa psalmers innehåll måste ha haft en sorgsen karaktär. Öfversättningen af orden ps. 88: 1 blir då: *enligt* [sången]: *en sjukdom till tuktan»*.

אֶל־הַנְּחִילוֹת 5: 1 skulle enligt de äldre öfversättningarna afse innehållet[2]), men däremot strider dels ps:s innehåll, dels ordets plats före מזמור, ty alla tilläggen omedelbart till למנצח pläga afse musiken, hvarför de flesta nyare se en musikalisk term däri. Några återge det = »till flöjter», i hvilket fall נחילות skulle vara = נְחִלּוֹת af sg. נְחִלָּה af חָלַל »genomborra», en tolkning, som i realt afs. är tänkbar, då flöjtspel enl. Jes. 30: 29 o. a. med visshet förekom vid gudstjänsten och אל här skulle hafva företräde för על, emedan den blåsande ej samtidigt kunde sjunga[3]). Men då man icke kan förstå, hvarför det eljes okända נְחִלָּה här skulle uttränga den vanliga benämningen på flöjt חָלִיל, och då ingen enda af de gamla öfversättarne däri funnit ordet »flöjt», så torde den uppfattningen, att uttrycket hänför sig till *begynnelseorden i en bekant sång* vara den sannolikaste, ehuru deras betydelse är oviss[4]).

---

1) Så *Abenezra*, *Delitzsch* m. fl. Den sistnämdes alternativt föreslagna tolkning af מחלת se. namn på en elegisk tonart, ungef. = »mesto», har mindre stöd.

2) Jfr LXX *ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης* (= אֶל־הַנֹּחֶלֶת); Aq.: *ἀπὸ κληροδοσιῶν*, Symm.: *ὑπὲρ κληρουχιῶν* (= אֶל־הַנְּחָלוֹת), jfr Hier. »pro hereditatibus», Targ. על חינגין »super choros». *R. Josuas b. Levi* förmodan, att det skulle vara ett notarikon (Midrasch Tehillim 55) behöfver ej ens bemötas, och *Hitzigs* sammanställning däraf med لَحْن = »modulatio vocis» är alltför långsökt; Ps.-Kom. t. st.

3) Så bl. a. *Hupf.-Nowack* och *Delitzsch* Ps.-Kom. t. st.

4) *Bæthgen* Ps.-Kom. XI. Enligt *Siegfr.-Stade* lex. förmodligen textfel i MT.

B. Andra musikaliska uttryck i öfverskrifterna äro:

עַל־עֲלָמוֹת 46: 1, som ej i enlighet med de gamla öfversättningarna kan afse innehållet[1]), ty detta strider däremot, ej häller, enl. Raschis förmodan, betecknar ett instrument, ty mot prep. עַל, synes därför bäst tolkas enligt den af flera nyare efter Gesenius omfattade förklaringen: »more virginum» = »voce virginea» = att sjunga *i sopran = högre tonläge*[2]), ty denna tolkning passar bäst 1 Kr. 15: 20, där uttrycket användes om »nebalim» i motsats till »kinnorot», som få tillägget עַל־הַשְּׁמִינִית, se följande.

עַל־הַשְּׁמִינִית ps. 6: 1, 12: 1 torde med hänsyn till 1 Kr. 15 icke häller enl. de gamla öfversättningarna[3]) kunna betyda ett instrument (oktakord), då äfven här ב i så fall borde stå istf. עַל, ej häller sångsätt eller tonart eller särskild sångkör, utan kan i motsats till ofvannämda עַל־עלמוֹת väl endast angifva *en oktav djupare tonläge*, hvilket också väl lämpar sig för det dystra innehållet i dessa båda psalmer[4]). Antagandet att Israeliterna kände den 8:toniga skalan vid den tid, då dessa öfverskrifter tillkommo, behöfver ej anses allt för vågadt, då man känner den grekiska musikens utveckling vid denna tidpunkt[5]) och den lifliga beröring, som den grekiska kulturen isynnerhet efter Alexander den stores tid hade med Israel.

---

1) Så t. ex. LXX *ἐπὶ τῶν κρυφίων* (= עַל־עֲלֻמוֹת), Aq. *ἐπὶ νεανιοτήτων* och Hier. »pro juventutibus» (= MT), Symm. *ὑπὲρ τῶν αἰωνίων* (עַל־עֹלָמוֹת), hvilket allt visar osäkerheten i denna uppfattning.

2) *Bæthgens* invändning (Ps.-Kom XVIII), att ps. 46 lika litet som Luthers: »Ein feste Burg ist unser Gott» passar för sopran, hvilar på förbiseende däraf, att uttrycket senare ss. term. technicus blott synes betyda »högre tonläge» och därför kan begagnas äfven om högre mansröster. Jfr *Gesen.* Thesaurus under עַלְמָה.

3) Ps. 12: 1 LXX, Aq., Theod. *ὑπὲρ τῆς ὀγδόης*; 6: 1 LXX *ὑπὲρ* (Aq. *ἐπί*, Symm. *περὶ*) *τῆς ὀγδόης*. Targ. på båda ställena: על כנורא דתמניא נימיא.

4) Så *Gesen.* Thesaurus; *Delitzsch* Ps.-Kom. t. st.

5) Se sid. 92 not 2.

עַל־יְדוּתוּן ps. 62: 1 och עַל־יְדִיתוּן 77: 1[1]), som tolkats på flera sätt[2]), synes bäst uppfattas så, att det eg. är ett annat namn på Etan, en af Davids sångmästare (se sid. 60), men här står i kollektiv betydelse = *Jedutuniterna* l. *Jedutun-kören*, kanske ock rent af ett slags Jedutunitiskt sångsätt. Troligen bör äfven לִידִיתוּן ps. 39: 1 tolkas på samma sätt, ty om det, ss. Bæthgen föreslår, i analogi med לְאָסָף 77: 1 betydde »af Jedutun», så skulle både David o. Jedutun uppgifvas ss. förf. i MT, hvilket är föga troligt, och Hupfeld-Delitzsch's tolkning »åt sånganföraren Jedutun» (ליד׳ appos. till למנצח) innebär, att ל efter למנצח skulle ange dativ, hvilket åter motstrides af den vanliga sammanställningen: למנצח לדוד, där לדוד betecknar författaren[3]). Prep. לְ tyckes sål. här i enlighet med flera af de gamla öfversättningarna böra tolkas = על på de båda andra ps.-ställena[4]).

בִּנְגִינוֹת 4: 1; 6: 1; 54: 1; 55: 1; 61: 1[5]); 67: 1 och 76: 1; de 5 sista defective, kanske eg. sg.-form נְגִינַת (jfr 77: 7) i MT, men af versionerna öfverallt återgifvet med pl., jfr LXX, Aq., Theod. ἐν ὕμνοις eller ἐν ψαλμοῖς, Symm. διὰ ψαλτηρίων, Hier. »in psalmis». Väl föregås uttrycket på de anförda ps.-ställena af למנצח, men hör icke syntaktiskt tillsamman därmed, ty af Hab. 3: 19 בִּנְגִינוֹתָי[6]) synes, att det står oberoende; det betyder således: *under ackompagnement af strängaspel.* Mähända innebär uttrycket

---

1) Qere 77: 1 och 39: 1 ידותון, jfr analogier i סבולון, ישורון o. d.; men Ketibs läsart »Jeditun» fins äfven i LXX, Aq., Symm., Theod. och Hier.

2) Jfr LXX ὑπερ Ιδιθουν, Symm. δια Ιδ'; Aq. περι Ιδ' 62: 1; ἐπι Ιδ' 77: 1. Targ. 62: 1 על ידוי דידותון, 77: 1 על יד יד׳.

3) Jfr ps. 11, 14, 40, 68, 70, 109, 139.

4) LXX återger väl לידיתון med τῳ Ιδ', men Aq. Symm. o. Theod. med ὑπερ Ιδ', liksom om där stått על. Targ. על פומיה דידותון = »gm Jedutuns mun».

5) 61: 1 står על־נגינת, men troligen textfel för 'בנ, då de gamla öfversättningarna återgifva det med ἐν.

6) Att *Hitzigs* tolkning af Hab. 3: 19: »till sångmästaren för mina musikstycken» är oriktig, se *Delitzsch* Kom. t. ps. 4: 1.

därjämte, att endast stränginstrument skulle medverka, alldenstund verbet נגן är term. technicus för spelande på dylika instrument[1]); se sid. 99.

לַמְנַצֵּחַ, som möter i början[2]) af öfverskrifterna till 55 ps. (oftast 4—89) och vanligen åtföljes af uttryck för instrument l. sångsätt o. dyl., har af de gamle blifvit läst och tolkadt på olika sätt. Targ. לְשַׁבָּחָא »ad laudandum» synes öfverallt hafva läst ordet ss. לְמְנַצֵּחַ (aram. inf.), men betydelsen »prisa» är för bibelhebr. främmande; LXX *εἰς τὸ τέλος* är så godt som oförklarligt[3]), de öfriga grek. versionernas öfversättning »segra»[4]) är först senhebräisk betydelse. I Vetus (Kr.-bb. och Esra) betyder verbet (i Qal, — obr. — »glänsa»), Qitt. »öfverglänsa», *»förestå»* och användes ofta om den till tempel-tjänsten, isynnerhet musiken och sången, hörande verksamheten. Ss. öfverskrift i Ps. synes למנצח därför beteckna: *anföraren för tempelmusiken*, till hvilken ps. skulle öfverlemnas för arrangering och inöfning[5]). Denna tolkning är af de flesta nyare upptagen[6]).

Till de musikaliska uttrycken hör vidare סֶלָה, som förekommer 71 gånger i Ps. och 3 gngr i Hab. 3, vanligen vid versens slut, sällan inuti, ss. 55: 20; 57: 4 och Hab. 3: 3, 9[7]). Visserligen aksentueras det ss. tillhörande text-

1) Så *Delitzsch* Kom. till ps. 4: 1.

2) Blott 88: 1 inuti öfverskriften, genom sammanställning af 2 olika öfverskrifter (sid. 59); Hab. 3: 19 i efterskriften.

3) LXX återger därmed eljes vanligen לָנֶצַח, hvarför de här troligen ansett ordet ss. en *mqtl*-bildning till נצח.

4) Jfr Aq. *τῷ νικοποιῷ*, Symm. *ἐπινίκιος*, Theod. *εἰς τὸ νῖκος*, Hier. »victori».

5) Eller skulle måhända prep. לְ, ss. *G. Beer* (Ind.- u. Gem.-Psalmen XXIX) vill, här ange, att ps. tillhört en המנצח-samling, som bildats af äldre samlingar?

6) Jfr *Delitzsch* Kom. t. ps. 4; *Hupf.-Nowack* o. *Bæthgen* Ps.-Kom. XIII; *Kautzsch* Die Psalmen übers. m. fl.

7) På båda ps.-ställena läsarten dock osäker; 57: 4 har sannolikt en omflyttning från v. 3 ägt rum, då LXX där har *διαψαλμα*; 55: 20 bör ordet kanske läsas סֹלָה »föraktad»; så *Bruston* Du Texte primitif 56.

sammanhanget och återgifves så af flera äldre, ss. Aq., Hier., Targ., hvilka däri trott sig finna ett ord med betydelsen »alltid»[1]), men uppkomsten af denna tolkning סלה = נצח är oförklarlig, och סלה tillhör den egentliga texten lika litet som öfverskrifterna.

Ordets etymologi lemnar föga ledning för dess förklarande. Härledningen af סלה = שׁלה »hvila» (så Gesen., Hengstb.), enl. hvilken det skulle betyda »sile», paus, är mycket osäker, emedan verbet סלה i dylik betydelse icke möter hvarken i hebr. l. aram., och סלה:s ställning inuti versen ej tillåter en paus, hvilken skulle afbryta det för Israeliten predominerande tankesammanhanget[2]).

Hitzigs sammanställning däraf med arab. صلوة, aram. צלו = »böjning» (till bön) är språkligt ohållbar[3]), och då äfven abreviatur-tolkningen: סב לְמַעְלָה חַשָּׁר = »vänd dig uppåt (= framåt), sångare», ungefär = »da capo», saknar alla analogier i bibelhebräiskan[4]), så synes fortfarande dess härledning af סָלַל »höja», eg. סַל med ה loc., sål. af סַלָּה med half vokalförlängning, äga den relativt största sannolikheten, ehuru äfven den icke är fri från svårigheter.

Äfven dess betydelse är något oklar. LXX omskrifver det med διάψαλμα, som tillfälligt möter hos Symm. och Theod.[5]), men hvars egentliga mening är dunkel. Så myc-

1) Aq. ἀεί, Hier. »semper», Targ. oftast לעלמין = »in secula» l. תדירא = »semper». Flera andra grek. öfvers. ha liknande, se *Bæthgen* Ps.-Kom. XIV.

2) Jfr Augustini explikation af διάψαλμα, anförd hos *Bæthgen* a. st.

3) Arab. ص = hebr. צ, och س l. ش = hebr. ס. En annan hypotes (af *P. Cassel*) att סלה är = grek. ψαλλε med bortkastadt *p*-ljud göres osannolik däraf, att hebr. visar sig bibehålla *ps* i פְּסַנְתֵּרִין = ψαλτήριον, Dan. 3: 5.

4) Ss. analogier kunde anföras arab. صلعم, رضه, عم, m. fl.; men de tidigaste ex. på förkortning i hebr. skola enl. *Stade* vara שׁ = שׁקל på hebr. mynt; Lehrbuch 34. Fullständigare kritik af dessa och andra tolkningar af סלה: se *Hupfeld-Nowack* Ps.-Kom. Einl. LIX.

5) Dessa båda hafva vanligen ᾆσμα, hvarmed äfven Aq. några gånger återgett סלה.

ket är visst, att סלה afser det musikaliska utförandet, ty det förekommer endast i sådana psalmer, som tillskrifvas David eller hans sångarskola och som genom ett למנצח eller annorledes angifvas ss. afsedda för liturgiskt bruk. Efter all sannolikhet betyder det ett *mellan-* eller *efterspel* af musiken, hvarvid sången dock ej nödvändigt behöfde pausera, utan kunde fortgå samtidigt därmed, i hvilket fall סלה, ss. Delitzsch vill, rent af kan motsvara vårt »forte», sål. en förstärkning af musikackompagnementet. Denna betydelse synes väl motsvara dess ställning i texten, ty סלה förekommer vanligast vid slutet af sådana meningar, på hvilka ligger särskildt eftertryck och som därför äro lämpliga att genom kraftigare musik inskärpas[1]). Denna dess betydelse stödes dessutom af uttrycket הִגָּיוֹן סֶלָה 9: 17, som visserligen af de gamle blifvit olika tolkadt, men af nyare tämligen allmänt fattas ungefär = »strängaspel (92: 4), förstärkning»[2]), hvarvid סלה icke gärna kan betyda »paus» af sången, utan måste afse musiken.

C. Mera liturgisk karaktär ha några öfverskrifter:

לְהַזְכִּיר 38: 1; 70: 1, som af LXX återgifves: εἰς ἀνάμνησιν, Aq. τοῦ ἀναμιμνήσκειν, har vanligen ansetts ss. inf. c. hiqt. af זכר = »för att bringa till erinran»; men så uppfattadt blir detta uttryck alltför obestämdt, hvilket ej minst framträder i de många olika hypoteserna om subj. och obj. till detta verb[3]). Därför uppfattas det bättre ss. denom. hiqt. af אַזְכָּרָה, hvilket var namnet på den del af spisoffret מִנְחָה, som kastades i elden och, emedan det afsåg att bringa den offrande i åminnelse inför Gud, sammanställdes med זכר[4]). Uttrycket anger således, att dessa båda psalmer skulle

1) Jfr *Hupf.-Novack* Ps.-Kom. Einl. LIX.

2) Jfr *Delitzsch* Kom. t. ps. 3.

3) Jfr *Hupfeld-Riehm* Kom. till 38: 1. *Grätz* försök (Ps.-Kom I, 83) att förklara ordet uppkommet: ל (af לבי), הזכי (af עזבני), ר (af רצה), jfr 40: 13, är tydligen alldeles förfeladt.

4) Jfr dylikt denom. hiqt. af detta verb Jes. 66: 3, מַזְכִּיר לְבֹנָה = »den som offrar rökelse», och Targ. ps. 70: 1 לְמַדְכַּר עַל צְבִיר לְבֹנָה = »ad recordandum apud fasciculum thuris».

sjungas *vid »Askara»-offret;* men då detta enl. 3 M. 24: 7 omnämnes i sammanhang med skådobröden, som endast hvarje sabbat skulle förnyas, är det icke omöjligt, att dessa ps. blott utfördes vid sabbats-mincha, hvarom LXX:s tillägg 38: 1 *περὶ σαββάτου* måhända innebär en erinran[1]).

לְתוֹדָה ps. 100: 1, LXX *εἰς ἐξομολόγησιν*, Aq. *εἰς εὐχαριστίαν*, Targ. על קורבן תודתא, Hier. »in gratiarum actione», betyder: *[att sjungas] vid tackoffret;* jfr 3 M. 7: 11, 12.

לְלַמֵּד 60: 1, LXX och Symm. *εἰς διδαχήν*, Targ. לְאַלָּפָא, Hier. »ad docendum», synes påminna om 2 S. 1: 18, där David befaller: לְלַמֵּד בְּנֵי־יְהוּדָה קָשֶׁת »att lära Juda barn bågsången», och betyder här sannolikt, att ps. 60, ss. särskildt lämplig till vapenöfningssång, skulle *inläras af vapenmanskapet.* Denna ps. är också den mest krigiska af alla[2]).

D. Slutligen torde här få behandlas:

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, hvilket möter i öfverskrifterna till ps. 120—134 (ps. 121: שִׁיר לַמַּעֲלוֹת) och har tolkats på flera sätt, af hvilka de viktigaste äro följande:

a) Enligt åtskilliga skulle de 15 »maʿalot»-ps:s namn sammanhänga med de 15 trappsteg (hos Josefus = *βαθμοί*)[3]), som från kvinnornas förgård (עזרת הנשים) ledde upp till männens (עז׳ ישראל) och på hvilka levitkören stod under löfhyddohögtiden, då den afsjöng dessa psalmer[4]); härpå skall Luthers omskrifning »Lied im höheren Chor» syfta. Visserligen betyder מעלות i det vanliga språkbruket »trappsteg», men denna tolkning är betänklig, dels emedan den

1) Jfr *Bæthgen* Ps.-Kom. XII; *Hupf.-Nowack* Kom. t. st.

2) Jfr *Delitzsch* Kom. t. st.

3) Så isynnerhet judiska uttolkare, bl. a. *Grätz* Ps.-Kom. I, 77. Targ:s öfverskrift till dessa ps.: שירא דאתאמר על מסוקין דתהומא »canticum quod dictum est super gradibus abyssi» syftar ej på dessa trappsteg utan på en legend i Davids & Achitofels historia (Sukka 53 a).

4) Jfr Trakt. Middot 2: 5; senare specifieradt, så att 1 ps. sjöngs på hvarje trappsteg.

till grund härför liggande traditionen är ganska osäker, dels emedan öfverskriften i detta fall skulle hafva en alltför yttre och tillfällig betydelse, som dessutom saknade analogi i de andra öfverskrifterna[1]).

b) Enligt flera nyare skulle uttrycket afse den s. k. *trapprytmen* (se sid. 29), som i dessa psalmers versbyggnad förefinnes[2]), ex.

ps. 121: 1 Jag lyfter mina ögon etc.,
Hvarifrån *kommer min hjälp?*
v. 2. *Min hjälp kommer* från Herren etc.

Men dels är denna byggnad, som påträffas äfven i andra ps. ss. 29: 1, på långt när icke genomförd i dessa ps.[3]), i några af dem ss. 125, 132 kan den svårligen uppvisas; dels skulle denna öfverskrift i så fall sakna all analogi i de andra ps.-öfverskrifterna, ty där finnes intet uttryck, som afser psalmernas poetiska byggnad; dessutom kan det icke bevisas, att מעלות någonsin blifvit användt ss. term. technicus för denna rytmiska form[4]).

c) I anslutning till de gamla öfversättningarna, ss. LXX ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν, Aq., Symm. εἰς τὰς ἀναβάσεις, Hier. »canticum graduum»[5]) ha isynnerhet de syriska kyrkofäderna ansett dem vara sånger, diktade *för hemtågen från Babylon*; men dels vore uttrycket i så fall för obestämdt istf. שִׁיר הָעוֹלִים, dels passar denna tolkning icke för t. ex. 122, 134, som förutsätta templets och gudstjänstens bestånd, hvarför den också öfvergifvits t. o. m. af Ewald, som förut omfattat densamma[6]).

---

1) Jfr *Delitzsch's* kritik af denna tolkning, Kom. t. ps. 120; *Bæthgen* Ps.-Kom. Einl. XIX.

2) Så t. ex. *Gesenius, de Wette, Delitzsch, Ehrt,* m. fl.

3) Därför är ock jämförelsen med den moderna trioletten haltande, jfr *Bæthgen* Ps.-Kom. Einl. XXI.

4) Jfr *Bæthgen* a. st.

5) Däraf i senare liturgiskt språk: »gradual-psalm».

6) *Ewald* Einl. zu den poet. Bb. des A. B. 1839 jfrd med Dichter II, 378; jfr *Delitzsch* Kom. t. ps. 120 f., där såväl denna åsikt som Thenii tolkning af »ma'aloth» = pilgrimsresornas särskilda stationer vederlägges.

d) Sannolikast synes därför den mening vara, som i anslutning till den älsta åsikten låter detta uttryck betyda: »*uppresa*», men icke specielt en dylik från Babel utan *de vallfärder, som årligen gjordes* vid de tre stora högtiderna *till templet i Jerusalem*, och för hvilka dessa sånger blifvit författade (jfr 121: 1 לַמַּעֲלוֹת). מעלה betyder Esr. 7: 9 »resa till Jerusalem», jfr 122: 4 שָׁם עָלוּ שְׁבָטִים, flera af dessa ps. ss. 120, 132, 133 ha t. o. m. direkta hänsyftningar på vallfärder, och deras innehåll i allmänhet lämpar sig väl därtill. Förmodligen hafva de tillhört en samling med titeln שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת, från hvilken dess sing. שִׁיר הַמ'[1]) sedan blifvit hämtad till hvarje enskild psalm. Till denna tolkning hafva många nyare exegeter anslutit sig[2]).

§ 12. Psaltarens aksenter.

A. För en noggrann uppfattning af Ps. utgöra de i densamma befintliga aksenterna, hvilka äro gemensamma för de tre poetiska böckerna (טעמי אמ"ת), ett ganska beaktansvärdt hjälpmedel[3]).

Enligt flera framstående forskare hade dessa aksenter (liksom de prosaiska för Toran och Profeterna) närmast till

1) Kanske ock hela samlingen hette שִׁיר הַמ'; så *Kautzsch* Die Ps. übersetzt, till ps. 120.

2) Så t. ex. *Kamphausen*, *Hupfeld*, *Reuss*, *Perowne*, *Riehm-Brandt* (Einl. II, 185), *Cheyne*, *Bæthgen* m. fl.

3) Viktigaste nyare litteratur: Utom de större grammatiska verken af *Böttcher*, *Ewald*, *Olshausen*, *Gesen.-Kautzsch* m. fl. isynnerhet *S. Baer* Die metr. Accentuation, bihang i Delitzsch Ps.-Kom.[1], den sistnämndes »Accentuologischer Commentar» i Ps.-Kom.[2]; *Baer-Del.* Liber Psalmorum hebr.; *W. Wickes* טעמי אמ"ת A Treatise on the Accentuation of the 3 so-called poetical books of the Old Test., Oxford 1881; *A. Büchler* Untersuchungen zur Entstehung und Entwickelung der hebr. Accente, I Wien 1891; *A. Ackermann* Das hermeneut. Element der bibl. Accentuation, Berlin 1893.

uppgift att angifva den musikaliska kantilleringen vid psalmernas offentliga föredragande[1]), så att hvar och en af dem betecknade en intonering vare sig enskild ton eller tonföljd, som vid densamma skulle iakttagas[2]). Åtskilliga notiser om denna aksenternas uppgift finnas i rabbinska arbeten, ss. att *Silluq* betecknar först höjning sedan sänkning till hvila, *Paser* och isynnerhet *Schalschälät* en under vibrering fortgående höjning, *Legarmeh* en hög, klar ton; samt de förenande aksenterna: *Mereka* en sjunkande betoning, »andante», och *Tarcha* ett »adagio», båda för att därigenom låta den följande distinktiven tydligare framträda. Utom dessa sporadiska underrättelser[3]) skulle man beträffande några andra aksenter kunna sluta till deras uppgift, ss. att *Olevejored* på grund af dess ställning och *Atnach* enl. namnets betydelse måste bilda en kadens m. m.; men dessa enstaka meddelanden äro alltför ofullständiga och allmänna, för att man däraf skulle kunna framkonstruera en tillförlitlig musikalisk recitation.

De försök, som i detta afseende blifvit gjorda, hafva icke utfallit tillfredsställande. Såväl *Anton's* sträfvan, att direkte omsätta aksenterna i toner med tillhörande ackord (treklangar) och däraf bilda melodier, som *Haupts* bemödande, att genom kombination mellan aksenterna och bokstäfvernas siffervärde utleta det ursprungliga melodiska sångsättet, som ock *Arends'* hypotes, att bokstäfverna med sina vokal- och läsetecken rent af skulle vara en notskrift, representerande en skala på 1 1/2 oktav[4]), hvila allesamman

1) Så t. ex. *Böttcher, S. Baer, Delitzsch* och isht *Wickes.*

2) Så Schilte Haggiborim; man har ansett dem vara ursprunget till den medeltida från Italien härstammande notskriften, de s. k. »neumerna».

3) Om källorna för dessa Baers notiser se *Delitzsch* Ps.-Kom.[1] II, 404, 453, *Wickes* 54 f.

4) *G. Anton* i Paulus' Neues Repertorium f. bibl. u. morgenl. Literatur, Jena 1790; *L. Haupt* 6 alttest. Psalmen mit ihren aus den Accenten entzifferten Singweisen, Görlitz 1854; *L. Arends* Über den Sprachgesang der Vorzeit und die Herstellbarkeit der althebr. Vokalmusik, Berlin 1867.

enligt den enstämmiga meningen hos omdömesgilla forskare alltför mycket på subjektiva fantasier för att hafva något vetenskapligt värde[1]).

Då äfven det i synagogorna brukliga traditionella återgifvandet af aksenternas notvärde åtminstone i afseende på de poetiska aksenterna, hvilka här närmast komma i fråga, sannolikt icke öfverensstämmer med det ursprungliga, så kan man icke af deras närvarande musikaliska notvärde hafva någon ledning för en noggrann uppfattning af Psaltarens text[2]).

B. Men den musikaliska recitationen, vare sig den är aksenternas primära eller blott sekundära uppgift, måste i alla händelser hafva anslutit sig synnerligen nära till det logiska innehållet, i det att textens dikotomi därigenom erhöll ett troget uttryck, de satsdelar, som hade logiskt eftertryck, fingo starkare, högre betoning, och uppehållen i tankegången åskådliggjordes genom pauser i musiken m. m. Därför hafva aksenterna en viktig betydelse för uppfattningen af textens logiska innehåll och de enskilda ordens större eller mindre samhörighet med hvarandra. Visserligen tyckas de musikaliska fordringarna icke alltid hafva sammanfallit med innehållets kraf, utan det rytmiska jämviktsbehofvet har t. ex. någon gång medfört, att aksenten förlagts något annorlunda än vid den logiska dikotomien[3]), och äfven den s. k. transformationen har förändrat aksenternas egentliga värde, men bortsedt från dylika tillfälligheter motsvara i allmänhet aksenterna innehållet ganska väl, hvarför ock åtskilliga forskare ansett deras »usus her-

1) Jfr *Delitzsch* Ps.-Kom. 28 not; *Ackermann* Das herm. Element 4.

2) De vanliga s. k. Zarqa-tabellerna, som angifva aksenternas notvärde (jfr t. ex. *S. Naumburg* זמירות ישראל Paris 1864, III, 127 för det franska sångsättet, *A. Baer* Baal Tefillah sid. 30 för det polsk-tyska sångsättet, sid. 209 f. för det sefardäiska, så ock i slutet af *Nägelsbach* hebr. Grammat) afse blott de prosaiska aksenternas recitation; jfr *Delitzsch* Ps.-Kom.[1] II, 403 f.; *Keil* Archäologie II, 184.

3) Jfr t. ex. ps. 102: 8, där ⊼ står vid det andra ordet, ehuru den logiska cesuren inträder vid det första.

meneuticus», att åskådliggöra innehållet, rent af vara deras primära uppgift, så att man först senare till dem anknutit den musikaliska[1]).

Aksentueringens betydelse består nu däri, att den icke blott skiljer versens membra från hvarandra utan, om de primära ledens storlek (minst tre självständigt betonade ord) så fordrar, uppdelar dem i sekundära, och dessa vid behof vidare i underafdelningar. Ehuru den egentliga tankeparallelismen vanligen ej sträcker sig längre än till de sekundära ledens dikotomisering, hvarför de största och näst största aksenterna göra tillfyllest[2]), så går aksentueringen oftast ännu längre både genom de skiljande och förenande tecknen och anger sålunda de fina skiftningar i förhållandet mellan högre och lägre bestämningar, hvilka i de moderna språken icke utmärkas i skrift genom skiljetecken, utan först vid det muntliga utförandet komma till uttryck. Häraf framgår, hvilken stor betydelse aksenterna äga för textens uppfattning, och detta så mycket mera, som de synas vara anbragta med ganska stort filologiskt skarpsinne och noggrannhet, så att de jämförelsevis sällan kunnat genom nyare studier förbättras[3]).

De poetiska aksenterna, hvilka till antalet ungefär motsvara de prosaiska, indelas liksom dessa i tvänne grupper:

---

1) Så af nyare t. ex. *Gesenius* Gesch. d. hebr. Sprache u. Schrift 221, *König* Lehrgeb. I, 84 f. och isht *Ackermann* Das hermeneut. Element 16, 82 f.

2) Jfr *de Wette* Ps.-Kom. 69 f.

3) *Luzzatto*, en af vår tids förnämsta fackmän på detta område, förklarar aksentueringen för »eine grossartige Geistesthat, deren volle Bedeutung noch gar nicht ergründet sei». Äro aksenterna, ss. äldre forskare anse, förtalmudiska (så t. ex. judiska filologer ss. Mendelsohn o. a.), så blir deras värde så mycket större, men sannolikt härröra de från massoreterna (så t. ex. Gesen., Hupfeld, Bleek, Strack m. fl.) l. Tora-föreläsarne (så Luzzatto m. fl.), jfr *Ackermann* Das hermen. Element 10 f. I alla händelser synes det poetiska aksentsystemet, som ej finnes i den babyloniska punktationen, vara en enbart palästinensisk utveckling; enligt *Wickes* 10 härrör det från perioden 400—600 e. Kr.

distinctivi l. *herrar* (מלכים), som angifva en större eller mindre paus, och *conjunctivi* l. *tjänare* (משרתים), som beteckna samhörighet med det följande ordet. Men de förete en betydlig olikhet med de prosaiska, sannolikt beroende därpå, att de förra fingo beteckna en rikhaltigare och mer omvexlande tonföljd än de senare[1]). Denna olikhet består hufvudsakligen däri, att medan flera af prosans aksenter här försvunnit, hafva andra tillkommit, och att den inbördes rangen dem emellan blifvit förändrad. Mindre väsentligt är måhända, att några, som till sin figur likna vissa prosans aksenter, i poesien bära nya namn.

C. De poetiska aksenterna äro följande:

I.) *Distinktiva aksenter.*

1) *Silluq* (סִלּוּק) med *Sof pasuq* (סֹף פָּסוּק׃) afslutar versen liksom i prosan.

2) *ʿOlevejored* (עוֹלֶה וְיוֹרֵד), ex. רְשָׁעִים ps. 1: 1 (blott poetisk), står högre än ʾAtnach och tudelar endast större verser (vanligen vid 5:te o. 6:te ordet l. längre) före Silluq; möter därför mera sällan än ʾAtnach (knappast tiondedelen så ofta)[2]) och sällan i en vers utan Atnach, ss. 1: 2.

3) *ʾAtnach* (אַתְנָח) afdelar mindre verser, ex. צַדִּיקִים 1: 6, eller tudelar i större vv. ytterligare perioden mellan Silluq och Olevejored, oftast vid 2:a—4:de ordet före Silluq, ex. עָמָד 1: 1; גוֹיִם 2: 1; בְאַפּוֹ 2: 5[3]).

Dessa tvänne aksenter bilda hufvudcesurer och ange således i vanliga fall de primära leden i versen[4]); ytterligare indelning af leden[5]) sker med särskilda aksenter framför

1) Jfr *S. Baer* hos *Del.* Ps.-Kom.[1] II, 479.

2) *Wickes* On the accent. 30.

3) Atnach står mera sällan vid det 5:te ordet före Silluq, och aldrig vid det 1:sta, ty då inträder transformation, se sid. 121 not.

4) Stundom är dock versen så kort, att en mindre distinktiv bildar tillräcklig cesur, ex. 92: 9.

5) Den sekundära dikotomiseringen sker enl. *Wickes* efter olika grundsats, beroende på satsens begynnelseord: om stycket börjar med verb (både nominal- och verbalsats), så fortgår uppdelningen från slutet räknadt, så att cesurer (och aksenter) bli mindre ju närmare

hvar och en af de tre förutnämda, så att ʿOlevejoredstycket uppdelas antingen med:

4) *Stor-rebiʿa* (רְבִ֗יעַ גָּדוֹל) vid det 3:dje ordet l. längre före Olevejored, ex. הָאִישׁ ps. 1: 1; eller med

5) *Sinnor* (צִנּוֹר֮)[1] = prosans Zarqa, vid det 2:dra ordet före, ex. יְהוָה יָדִין עַמִּים ps. 7: 9, eller med

6) *Lill-rebiʿa* (רְבִיעַ קָטוֹן) vid det 1:sta ordet, ex. אֲנִי שָׁכַבְתִּי וָאִישָׁנָה ps. 3: 6; jfr 4: 5.

Framför *Silluq* däremot uppdelas stycket mellan Silluq och ʾAtnach i de flesta fall med:

7) *Rebiʿa mugrasch* (רְבִיעַ מֻגְרָשׁ) såväl vid 1:sta som 2:dra och 3:dje ordet, ex. וּלְאֻמִּים 2: 1[2]); וְחַטָּאִים 1: 5; יְשַׂגֶּבְךָ 20: 2. Vid behof af ytterligare dikotomi användes *Legarmeh* (לְגַרְמֵהּ |) ex. יָשַׁב | 47: 9; jfr 20: 2. I vissa fall inträder dock istället för Rebiʿa mugrasch:

8) *Stor-schalschälät* (שַׁלְשֶׁלֶת גְּדוֹלָה |) genom transformation, ex. וּכְבוֹדִי | 7: 6[3]).

Ett ʾ*Atnach*-stycke uppdelas sekundärt vanligen genom:

9) *Dechi* (דְּחִי) prepositiv, då cesuren inträffar vid 1:sta l. 2:dra ordet före, ex. חַטָּאִים ps. 1: 1; שׁוּבָה יְהוָה ps. 6: 5, men vid ord längre tillbaka användes Stor-rebiʿa, ex. 2: 8, hvilket vid behof t. o. m. kan upprepas, ex. לֹא־ כִסִּיתִי אָמַרְתִּי ps. 32: 5[4]).

---

verbet, ex. ps. 145: 21; om stycket åter börjar med subj., obj. eller adverb., fortgår indelningen från motsatt håll, så att den större aksenten sättes närmast början och sedan mindre, ex. 19: 2, 143: 10.

1) Ej att förvexla med *Sinnorit* ֘, som står vid öppen stafvelse framför Mereka l. Mehuppak, ex. וּבְמוֹשַׁב 1: 1. קוּמָה 3: 8.

2) Vid beräkning af ordens antal anses ord, förenade med maqqef (ss. här יֶהְגּוּ־רִיק), ss. *ett* betonadt ord.

3) Detta sker, då dikotomien skulle medföra Legarmeh omedelbart före Silluq och Leg. därför ändras till en konjunktiv aksent, ex. יְהוָה | יְבָרֵךְ אֶת־עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם׃ 29: 11; se närmare *Wickes* 67.

4) Att Dechi från början är en lemning af den gamla vertikalen och utan skäl blifvit skild från Tifcha, se *Büchler* Untersuchungen I, 25.

Om en af de ofvannämda underafdelningarna, d. v. s. ett Stor-rebiʿa-, Sinnor- eller Dechi-stycke behöfver ytterligare uppdelas, så brukas i vanliga fall antingen:

10) *Pazer* (פָּזֵר), om bi-dikotomien är större[1]), eller

11) *Legarmeh* (לְגַרְמֵהּ ׀), om den är mindre. Den sistnämda, som har två former, kan t. o. m. indela under Pazer och är vanligast af dem båda[1]).

Åtskilliga af dessa distinktiva aksenter äro emellertid stundom underkastade en s. k. transformation, hvilken måhända framkallats däraf, att vissa melodiska tonfall icke passa för nära hvarandra, och består däruti, att den förra distinktiven i så fall dämpats till en mindre uttrycksfull aksent, vare sig en mindre distinktiv eller rent af en konjunktiv aksent.

En dylik degradering träffar isynnerhet Atnach och de närmast därunder stående aksenterna, ss. Rebia mugrasch, Stor-rebia och Dechi[2]). De aksenter, som sålunda få vikariera för högre, erhålla därigenom något större värde, än de eljes hafva[3]). Men äfven andra orsaker, sammanhängande med aksentsystemets utveckling ur den primitiva

---

1) Ex. *Pazer:* חֲרְשָׁעִים 11: 2 (frfr »Stor-rebiʿa»), בְּיָגוֹן 31: 11 (frfr »Sinnor»), סֶלָה 68: 5 (frfr Dechi: mera ovanligt). *Legarmeh's* två former äro: a) *'Azla Legarmeh* (אַזְלָא לְגַרְמֵהּ ׀), ex. קוּמָה יְהוָה ׀ 7: 7 (frfr Stor-rebiʿa), בַּצַּר-לִי ׀ 18: 7 (frfr Sinnor), och b) *Mehuppak Legarmeh* (מְהֻפָּךְ לְגַרְמֵהּ ׀), ex. אָלָה ׀ 10: 7 (frfr Dechi).

2) De vanligaste fallen häraf äro: då Atnach skulle omedelbart föregå Sillûq, dämpas det till Rebiʿa mugrasch; detta åter dämpas i vissa fall till Stor-Schalschälät l. en Servus; Stor-rebiʿa strax före Lill-rebiʿa blir Sinnor och Dechi strax före Atnach blir Munach, ex. אֱלֹהָי 35: 24, רְדָפוּנִי 119: 86, אָחוֹר 35: 4, m. fl. Se närmare *S. Baer* hos *Del.* Ps.-Kom.[1] II, 503 f.; *Wickes* 98 f.

3) Så t. ex. har Rebiʿa mugrasch ss. vikarie för Atnach samma aksenter frfr sig, som Atnach skulle haft, ex. 119: 48. Jfr *Wickes* a. a. 74.

vertikalen, hafva sannolikt bidragit till en del af dessa företeelser, hvilka ännu icke blifvit fullständigt utredda[1]).

II. *Konjunktiva aksenter.*

Dessa angåfvo en modulation, som lät det ord vid hvilket de stå, uttalas i nära sammanhang med det följande ordet och förena det sålunda därmed. För det logiska innehållet äro de således af vikt, alldenstund de angifva sådana begrepp, som syntaktiskt höra nära tillhopa, ss. annexions-förhållande, subj. och predikat[2]) m. m.

De 8 konjunktiva aksenterna äro:

1) *Mereka* (מֵירְכָא), ex. אַשְׁרֵי הָאִישׁ 1: 1, näst Munach den vanligaste af de konjunktiva aksenterna[3]).

2) *Munach* (מוּנַח), ex. וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים 1: 1 (ofta vid Milʿel-ord), liksom Mereka genom sin form tydligen hänvisande på det följande ordet[3]).

3) *ʿIlluj* (עִלּוּי), ett uppflyttadt Munach, ex. נְחֵנִי בְצִדְקָתֶךָ 5: 9, är däremot jämförelsevis sällsynt[4]).

4) *Ṭarcha* (טַרְחָא) ex. וְדֶרֶךְ 1: 6, till formen = Dechi, men skiljes genom sitt läge vid tonstafvelsen, därför äfven kalladt »Tiphcha tonicum».

5) *Galgal* (גַּלְגַּל) l. »Järach», ex. בַּעֲצַת רְשָׁעִים 1: 1, ständig tjänare till Olevejored.

De tre minsta konjunktiva aksenterna, hvilka genom tillägg af vertikala strecket (|) kunna rycka upp bland de distinktivas antal, äro:

---

1) Enl. *Büchler* skulle dessa undantag till god del utgöras af rester af den primitiva aksentueringen, hvilka från äldre stadiet bibehållit sig äfven i det utvecklade systemet, så att i aksentueringen framträda tvänne ursprungligen åtskilda element, hvilka mer l. mindre sammansmält. Untersuchungen 83 f, 88, 180.

2) Om de uppkommit genom transformation (se föreg. sid.), kunna de dock beteckna mera självständiga begrepp.

3) Såväl Mereka som Munach förekommer hvardera ungefär dubbelt så ofta som alla de andra konjunktiva aksenterna tillsamman.

4) Illuj möter ofta frfr Silluq l. Stor-rebia efter Pazer l. Legarmeh, eller ss. tredje konj. aksent frfr Atnach; jfr *Wickes* On the accent. 63.

6) *Mehuppak* (מְהֻפָּךְ), ex. אֲשֶׁר פִּרְיוֹ 1: 3;
7) *'Azla* (אַזְלָא), eller »Qadma», ex. וְיִשְׂמְחוּ 5: 12;
8) *Lill-schalschälät* (שַׁלְשֶׁלֶת קְטַנָּה), ex. יְשׁוּעָתָה 3: 3,
af hvilka dock de båda sistnämda ss. konjunktiva aksenter sällan begagnas.

I regeln skulle hvarje »herre» hafva blott en »tjänare», liksom ʿOlevejored verkligen har endast sin Galgal, men Silluq och Atnach, hvilka egentligen skulle äga blott hvarsin Munach eller Mereka, kunna genom den förut omnämda transformationen isynnerhet af Rebia mugrasch eller Dechi erhålla flera, ända till trenne, och kunna därvid Munach l. Illuj t. o. m. omedelbart upprepas, ex.: יְהוָה דֹּחֶה׃ 35: 5, där יהוה har ֣ genom transformation af Rebiʿa mugrasch; יִסֹּגוּ אָחוֹר וְיַחְפְּרוּ 35: 4, där אחור har ֣ istället för eg. Dechi, och ֭ sål. får två ֣ framför sig[1].

Vid lika aksenters sammanträffande gäller i afseende på deras kraft, att om 2 distinktiva aksenter följa efter hvarandra, skiljer i allmänhet den förre något mera än den senare, ex. 17: 4; 32: 4; 59: 6; liksom af tvänne lika konjunktiva aksenter efter hvarandra den förre har mera förenande kraft än den senare, ex. 2: 4; 47: 1[2].

Då äfven de enskilda ordens tonstafvelse icke sällan är af betydelse för en riktig uppfattning af innehållet, bör påpekas, att alla de anförda aksenterna angifva tonstafvelsen med undantag af *Dechi*, som är prepositiv, och *Sinnor*, hvilken är postpositiv, men som båda vid bedömande af en underafdelnings stafvelseomfattning böra tänkas vara fästade vid ordets tonstafvelse[3]. Vidare bör det anmärkas, att om en aksent omfattar 2 tecken, ofta fästade vid olika stafvelser, anger det senare tecknet merendels tonen, ex. רְשָׁעִים, לֵצִים 1: 1, och, om 2 olika aksenter sammanträffa på *ett* ord, gäller detsamma, ex. וּבַחֲרוֹנוֹ 2: 5; מִמֹּעֲצוֹתֵיהֶם 5: 11.

---

1) Jfr *Wickes* a. a. 99 f.

2) Jfr *Baer-Delitzsch* Lib. Psalm. Elementa accentuat. metricæ. Om *Paseq* och de särskilda slagen däraf se *Wickes* 95 f.

3) Jfr *S. Baer* hos *Del.* Ps.-Kom.[1] 482 f.

Härmed är det viktigaste i afseende på aksenternas betydelse för textens sammanhang meddeladt. För fullständigare notiser måste hänvisas till de ofvannämda specialarbetena, isynnerhet *Wickes*' afhandling.

§ 13. **Psaltarens text.**[1])

A. Det är ett allmänt bekant faktum, att de skrifter, hvilka endast fortplantas genom kopior, under tidernas lopp snart nog betydligt förändras, och detta öde har Psaltaren, hvilken under långliga tider fortlefde endast i afskrifter, ej kunnat undgå att dela[2]). I stort sedt är visserligen dess (massoretiska) text (MT) jämförelsevis väl bibehållen, men här och hvar hafva äfven felaktigheter inkommit, hvilket är desto naturligare, som Psaltaren under flere århundraden saknade det skydd, hvilket kom Pentateukens text till del, då denna ss. källa för lagen och religionen var underkastad offentlig kontroll genom den i templet förvarade mönsterkodex.

Innan den massoretiska bearbetningen c. 600 e. Kr. började bilda »en hägnad omkring lagen», var texten sålunda helt och hållet beroende af den större eller mindre sorgfällighet, hvarmed de enskilda, ofta okunniga »skrifvarne» (כּוֹתְבֵי סְפָרִים) utförde sina kopior, och då det gällde en sådan skrift som Psaltaren, hvilken flitigt brukades bland allmänheten och som därför mångfaldigades utan synnerlig omsorg, kunde det ej undvikas, att många felaktigheter

---

1) Den text, som här blifvit följd, är *Baer-Delitzsch* Liber Psalmorum, Lipsiae 1880, till hvars praefatio hänvisas i afs. på de viktigaste textupplagor och handskrifter.

2) Jfr framställningen häraf *Olshausen* Ps.-Kom. 17 f.; *Grätz* Ps.-Kom. I, 100 f.; *Ch. Bruston* Du texte primitif des Psaumes, Paris 1873; *Buhl* Kanon 200 f. Dock har blott Grätz' allmänna del egentl. värde, om tillämpningarne gälla Delitzsch's ord (Ps.-Kom. 53): »Das Aeusserste in zügelloser Konjekturalkritik leistet Grätz».

skulle uppstå, isynnerhet som kopisterna för sin fattigdoms skull mera lade an på kvantiteten än kvaliteten af sitt arbete. Särskildt måste vid öfvergången från den fornhebräiska till den kvadratiska skriften mindre förfarna skrifvare ha varit utsatta för misstag[1]. Härtill kom, att, då judarnes heliga skrifter genom planmässig och häftig förföljelse periodvis blifvit sällsynta[2], det stundom kunde inträffa, att man förfärdigade nya kopior delvis ur minnet[3], hvarvid felaktigheter ännu lättare kunde uppstå. Ja, äfven efter den massoretiska bearbetningens period hafva bevisligen oriktigheter insmugit sig.

B. På detta sätt har Ps:s text under seklernas lopp, isynnerhet under den älsta tiden[4], blifvit vanställd genom ett ej ringa antal felaktigheter, hvilkas förhandenvaro i den massoretiska texten nu bestyrkes af flera omständigheter. Dels bereda nämligen åtskilliga ställen så stora svårigheter för en tillfredsställande förklaring, att man skulle nedsätta författarne alltför mycket genom antagandet, att de själfva skrifvit sålunda, ex. 8: 2, 3; 10: 6; 16: 3; 141: 6 m. fl.[5], dels anföra Talmud och Midrasch åtskilliga citat, hvilka, om ock delvis ur minnet, mer eller mindre afvika från denna text, dels och isynnerhet hafva de älsta versionerna, ss. LXX och Targumim, flerestädes haft andra läsarter, hvilka gifva en god mening, under det den nuvarande texten (MT) på flere af dessa ställen knappast tillåter en rimlig tolkning. Många ex. härpå anföras i det följande,

---

1) Om denna öfvergång och tidpunkten därför: se *Stade* Hebr. Gram. 27 f.: *Buhl* Kanon 203; *Nowack* Archäologie I, 286 f.

2) Dylika förföljelseperioder ägde särskildt rum dels under Antiokus Epifanes, dels efter upproret under Hadrianus.

3) Om R. Meir och R. Chananel m. fl. från den efter-Hadrianska tiden berättas, att de måste skrifva ur minnet; *Grätz* Ps.-Kom. I, 103.

4) En del af felen går tillbaka till tiden före LXX, enär de förefinnas i den text, som förelegat dem, jfr 38: 20; 56: 8; 68: 18; 70: 2; 81: 17; 88: 16; 106: 9; 143: 10; 148: 6 m. fl.

5) Jfr ett antal dylika ställen påpekade i *Grätz* Ps.-Kom. I, 145.

hvadan kritikens anspråk på rättighet till textändring sålunda får principielt anses fullt befogadt[1]).

Olikheterna i versionerna beröra naturligen oftast blott textens vokalisering, i fråga hvarom en afvikande uppfattning och läsning allra lättast kunde göra sig gällande, men de träffa stundom äfven själfva konsonanterna, ja hela ord och versled. Visserligen synes den massoretiska texten i allmänhet hafva företräde framför den, som legat till grund för öfversättningarna, men här och hvar kunna dessa gifva en ovärderlig hjälp, isynnerhet då MT själf icke ger någon mening eller saknar paralleltexter till det ifrågavarande stället, eller parallelismen ej kan tjäna till någon ledning vid emenderingen[2]).

Då en redogörelse för textkritikens metod och hjälpmedel m. m. ligger utom planen för denna afhandling, måste framställningen här inskränkas till några antydningar om de sätt, hvarpå felen oftast hafva uppkommit, särskildt som däri äfven ligger en fingervisning om, huru de böra afhjälpas. Därvid upptagas blott de vanligaste och mest påtagliga felaktigheterna, hvilka jämförelsevis allmänt erkännas af de nyare exegeterna, äfven af dem, som i princip hålla fast vid den massoretiska textens värde[3]).

---

1) Jfr *Bruston* Du texte prim. des Psaumes 26 f.; »Die strenge Textkritik ist eine Lebensfrage für Religion und Sittlichkeit», *Grätz* Ps.-Kom. I, Vorvort XI.

2) Angående de gamla versionerna, såväl de viktiga grekiska: LXX med dess trenne recensioner af Origines, Lucianus och Hesychius samt öfversättningarna af Aquila, Theodotion och Symmachus, som de öfriga något mindre viktiga: Hieronymus' latinska version, de judiska Targumim och den syriska öfversättningen (Peschittå); vidare angående deras textbeskaffenhet och upplagor samt deras betydelse för textkritiken, hänvisas till de större Ps.-kommentarerna, ss. af *Olshausen*, *Delitzsch* eller *Hupfeld* och utförligare: *Bæthgen* der textkritische Wert der alten Übersetzungen zu den Psalmen, Jahrbb. f. prot. Theol. 1882, 405—459, 593—667; *Buhl* Kanon 109 f.

3) Med nyare exegeter åsyftas här oftast: *Ewald*, *Hitzig*, *Olshausen*, *Hupfeld*, *Nowack*, *Delitzsch*, *Grätz*, *Schultz*, *Bæthgen* (kommentarer) och *Bruston* Du texte primitif samt *Kautzsch* Die Psalmen übersetzt, Textkritische Erläuterungen 1893, sid. 188 f.

C. De sätt, på hvilka felen vanligtvis uppkomma, äro:

a) Stundom *fonetisk förvexling* af bokstäfver med liknande uttal, isynnerhet vid kopiering ur minnet eller efter diktamen, ex. ps. 37: 36 וַיַּעֲבֹר för וָאֶעֱבֹר, ss. sammanhanget fordrar, jfr LXX, Hier., Syr., så ock de flesta nyare exegeter, då dylik förvexling i denna ställning icke är sällsynt[1]).

81: 17 וַיַּאֲכִילֵהוּ för וָאַאֲכִילֵהוּ, jfr 1:sta pers. i 17ᵇ אַשְׂבִּיעֶךָ, ss. de förnämsta forskarne allmänt korrigera stället.

97: 11 אוֹר זָרֻעַ »ljus är utströdt» för א׳ זָרַח »ljus uppgår», jfr 104: 22, 112: 4; enl. några mss., LXX, Hier., Syr., Targ. och flera nutida exegeter, ss. Hupf.-Now., Btg., Ka. o. a.

100: 3 וְלֹא (ketib) för וְלוֹ (qere) »och honom [tillhöra vi]», ett bland de 15 af mass. upptagna לא:ställena, där qere har afgjordt företräde, så många hebr. mss., Aq., Hier., Targ.; jfr 95: 7, så ock de fleste nyare kommentatorer, ss. Hitz., Hupf.-Now., Del., Schultz, Btg. o. a.[2]).

106: 7 עַל־יָם »[de knorrade] vid hafvet» för עֶלְיוֹן »mot den Högste»; denna Venemas konjektur upptagen af nästan alla nyare, jfr Hupf.-Now., Brust., Del., Btg. m. fl.[3]).

Sannolikt äfven 52: 11 וַאֲקַוֶּה שִׁמְךָ »jag vill bida ditt namn [inför dina fromma]»[4]), (hvilket ej passar, enär »inför dina fromma» fordrar en sinlig handling), för אֲחַוֶּה »J. vill förkunna» etc., jfr parallelismen; כִּי־טוֹב är (jfr 54: 8) obj.-sats, ej kausal; så ock flera nyare kommentatorer, ss. Hitz., Del., Btg., Ka. o. a.[5]).

---

1) Enl. Ochla weochla står וַיֹּאמֶר 4 ggr istf. ואמר, *Delitzsch* Kom. till ps. 37: 36; jfr *Grätz* Ps.-Kom. I, 135.

2) Däremot synes וְלֹא ketib 139: 16 kunna försvaras.

3) Äfven LXX stöder denna läsart såtillvida, som den har läst *ett* ord, men עֹלִים ἀναβαίνοντες.

4) Ofvannämda läsart är i alla händelser bättre än *de Lag.*: ואיקרה och *Btg.*: ואקרא.

5) Obehöfliga konjekturer äro däremot: 9: 7 נִטַּשְׁתָּ för MT נִתַּשְׁתָּ (jfr Hupf.-Now.), 54: 7 בַּהֲמִתְךָ הצמיתם (Grätz) för MT באמתך ה׳, som stödes af 143: 12, och 102: 4 synes MT בְעָשָׁן lika berättigadt som כְּעָשָׁן, jfr 37: 20, 78: 33 (Del.); så ock MT 49: 8 אָח לֹא־־יִפְדֶּה i förh. till ändringen אַךְ לֹא־־יִפְדֶּה.

b) Oftare uppkomma dock felen genom *grafisk förvexling* af liknande bokstafstyper. Isht lemna י och ו ex. härpå[1]).

α) י istf. ו hafva: 20: 10 יַעֲנֵנוּ ipf. för וַעֲנֵנוּ imp. »och svara oss» (subj. Gud), hvarvid הַמֶּלֶךְ, som MT fattar = Gud, betyder »konungen» och är (mot aksent.) obj. till הוֹשִׁיעָה, enl. LXX och många nyare, ss. Hupf.-Now., Schultz o. a.

22: 17 כָּאֲרִי MT är sannolikt tendentiös ändring af äldre כארו »de ha genomborrat», ss. LXX, Hier. hafva och de flesta kommentatorer antaga, jfr Hupf.-Now., Del., Btg. o. a.

36: 2 לִבִּי för לִבּוֹ »[syndens utsaga till den ogudaktige] i hans inre», enl. sammanhanget, versionerna och allmänt de nyare, ss. Hupf.-Now., Olsh., Del., Btg. m. fl.

73: 7 עֵינֵמוֹ »deras ögon [framträda ur fetman]» för עֲוֹנֵמוֹ »deras brottslighet» etc., enl. parallelismen, LXX, Syr. och många exegeter; MT uttrycker motsatt förhållande till verkligheten; jfr Gr., Btg., Ka. m. fl.

β) Omvändt möter ו istf. י i 59: 10 עֻזּוֹ för עֻזִּי, jfr v. 18, enl. flere mss. och alla verss., så ock nästan alla nyare forskare; sannolikt bör äfven אֶשְׁמֹרָה ändras till אֲזַמֵּרָה, jfr v. 18, så enl. många uttolkare, ss. Olsh., Gr., Btg. m. fl., ehuru mot de äldre versionerna.

102: 24 כֹּחוֹ för כֹּחִי qere enl. flere verss., ss. Sym., Hi., Targ., Syr., (men ej LXX) och de fleste nyare kommentatorer, ss. Hupf.-Now., Del., Schultz, Btg. o. a.[2])

γ) Andra grafiska förvexlingar synas föreligga i:

38: 20 וְאֹיְבַי חַיִּים »och mina lefvande fiender» för ואֹ חִנָּם »och mina fiender utan sak [äro starka]»; Houbigant's allmänt upptagna konjektur, ehuru felet är äldre än LXX.

---

1) Förvexlingen mellan י och ו kan icke gärna gå tillbaka till den fornhebräiska skriftens tid, ty då var en dylik till följd af typernas olikhet knappast möjlig, utan synes härröra först från kvadratskriftens period. Härför talar äfven, att nästan alla de här i detta afs. anmärkta felen i MT icke funnos i LXX:s hebräiska original.

2) I de bekanta עניים och ענוים (se sid. 55) vill qere 3 gånger i Ps. ändra ketib (9: 13, 19; 10: 12), men ss. det tyckes utan giltig grund, åtminstone stödes Ketibs läsart עניים 9: 13, 10: 12 af 74: 11, där qere i samma förbindelse icke korrigerar, och äfven 9: 19 synes ändringen af ענוים icke alldeles nödvändig, ehuru den där bättre kan förklaras.

39: 2[b] אֶשְׁמְרָה־לְּפִי »J. vill vakta för min mun [en tygel]» för אָשִׂימָה »jag vill lägga på» etc., jfr 2 K. 19: 28. MT sannolikt föranledd af v. 2[a]; för ändringen jfr LXX och flera nyare, ss. Dyserinck, Gr., Btg., Ka. o. a.[1]).

75: 10 אַגִּיד לְעֹלָם »j. vill förkunna [det?] för evigt» för אָגִיל ל׳ »j. vill glädjas» etc.; så enl. parallelismen, LXX och några nyare kommentatorer, ss. Gr., Btg., Ka. m. fl.[2]).

88: 16 אָפוּנָה »j. är rådlös» för אָפוּגָה »j. är utmattad»; då פון ej finnes i hebr., ej häller för öfrigt i sem. språken, har denna Olshausens konj. vunnit mycken anklang; jfr Dyser., Hupf.-Now., Schultz, Ka. m. fl.

89: 34 חַסְדִּי אָפִיר »j. sk. bryta min nåd» för חַ׳ אָסִיר »j. skall låta min nåd vika», jfr 1 Kr. 17: 13, äfven 2 S. 7: 15; så de flesta nyare, ss. Olsh., Del., Schultz, Btg. m. fl.

109: 10 וְדָרְשׁוּ »och må de tigga (långt) från sina ödelagda hem», (hvilken läsart måste suppleras med לֶחֶם), för וְגֹרְשׁוּ »och må de bortdrifvas» etc., jfr 2 M. 12: 39, enl. LXX och flera nyare, ss. Houb., Hupf.-Now., Schultz m. fl.

139: 11 יְשׁוּפֵנִי »[mörker] må krossa mig» sannolikt för יְשׁוּפֵנִי = יְסֻכֵּנִי »m. må betäcka mig»; Ewalds på Symm. stödda, af flera, ss. Del., Btg., Ka., omfattade förslag[3]).

140: 11 יָמִיטוּ גֶּחָלִים »eldsglöd sk. vackla ned [öfver dem]», bättre enl. parallelismen och nyare ss. Hupf., Del., Btg. o. a.: יַמְטֵר »han (= Gud) låte regna eldsglöd» etc., jfr 11: 6.

143: 9 אֵלֶיךָ כִּסִּתִי »till dig betäcker jag», sannolikt för אֵל׳ חִכִּיתִי »efter dig väntar jag», jfr Jes. 8: 17, Bæthgens af åtskilliga ss. Bachmann, Ka. antagna emendation[4]).

1) Sannolikt bör 49: 15 שִׁתּוּ läsas med Grätz שָׁחוּ, jfr Ordspr. 2: 18, ty שִׁית=שָׁתַת är eljes blott trans., här måste verbet vara intr., ss. ock verss. hafva; också godkännes denna konjektur af åtskilliga nyare, ss. *Btg.*, *Kautzsch* m. fl.

2) Vexling af ד och ל är äfven fonetiskt möjlig, ss. אזדא = אזלא, jfr *δασύς* och *λάσιος*, *δάκρυα* och »lacrymæ», jfr *Grätz* Ps.-Kom. I, 127.

3) Denna konjektur synes vara bättre än יְעוּפֵנִי (Böttcher), enär עוּף eljes alltid är intr.

4) Denna är bättre än konjekturen חָסִיתִי (*Hupfeld* m. fl.), som ej konstrueras med אל, utan med ב.

143: 10 תַּנְחֵנִי בְּאֶרֶץ מִישׁוֹר »h. lede mig på jämn mark», sannolikt för ת׳ בְּאֹרַח מִישׁוֹר »på en jämn väg», jfr 27: 11; så 20 hebr. mss., Syr., Targ. (en recension) och åtskilliga nyare[1]), ss. Hupf.-Now., Btg., Ka. m. fl.

På några ställen finnas tilltalande konjekturer, utan att man textkritiskt kan våga direkt ändra MT., t. ex.

18: 43 אֲרִיקֵם »j. vill uttömma dem [ss. smuts på gatorna»], bättre: אֲדִקֵּם »j. vill krossa dem» etc, så 2 S. 22 och de äldre öfversättningarna, så ock många nyare, ss. Btg., Ka. o. a. MT synes ha uppstått från אֲרַקְּעֵם, glossa i 2 Sam. till אדקם[2]).

35: 15 נֵכִים »slående» (en obevislig betyd.) för נָכְרִים »främmande», som ger god mening och föredrages af åtskilliga (Olsh., Gr., Btg., Ka. m. fl.).

v. 16ª בְּחַנְפֵי לַעֲגֵי מָעוֹג »ss. uslingar, brödgycklare»; då 16ª fordrar ett finit verb (jfr חָרֹק 16ᵇ), föreslås בְּחַנְפִּי לָעֲגוּ לָעוֹג »vid min frestelse (jfr וּבְצַלְעִי v. 15 »men vid mitt fall») håna de oaflåtligt»; jfr LXX och de andra versionerna[3]).

50: 23 וְשָׂם דֶּרֶךְ »och den som sätter väg», bättre enl. Cheyne: וְתַם דֶּרֶךְ »och ostrafflig till vandel»; så upptaget af flere nyare kommentatorer, ss. Gr., Ka. o. a.

60: 10 עָלַי פְּלֶשֶׁת הִתְרוֹעָעִי, som icke ger mening i sammanhanget, torde efter parallelstället 108: 10 böra ändras till עֲלֵי פ׳ אֶתְרוֹעָע »öfver Filistea vill jag jubla»[4]), ss. många forskare t. ex. Ka. (jfr äfven Gr.) föredraga.

1) בְּאֶרֶץ מִישֹׁר är vanligen namn på slättlandet mellan Arnon och Jabboq; se *Hupf.* Ps.-Kom. t. st.

2) Mindre säkert är att ändra 18: 30 אָרֻץ גְּדוּד (äfven 2 S. 22) »J. vill anstorma (l. krossa) skaran» till: אָרֹץ גָּדֵר = »J. vill krossa vallen», ss. *Klostermann* m. fl. föredraga.

3) חנף Jer. 3: 9 »vanhelga», Dan. 11: 32 Hiqt. »fresta» (t. affall): LXX *ἐπείρασάν με ἐξεμυκτήρισάν με μυκτηρισμόν.* Om grafisk förvexling af ל och מ se *Grätz* Ps.-Kom. I, 134. *Schwally's* konj. חֵרְפוּנִי לָעֲגוּ לַעַג (ZATW 1891, 258), så ock *Kautzsch*, synes för våldsam.

4) MT har väl uppstått så, att ה inkom istf. א, hvarefter י tillades, emedan formen uppfattades ss. imp. och då måste v. fem.; *Hup-*

77: 9 גָּמַר אֹמֶר לְדֹר »har ordet blifvit om intet för evigt?» Då אֹמֶר ej brukas om Guds ord, föreslår Nestle (Theol St. aus Würtemb. 1882, 242) אֱמֶת eller אֱמוּנָתוֹ, som ger kraftigare mening och upptages af några.

89: 20 שִׁוִּיתִי עֵזֶר עַל־גִּבּוֹר »J. har satt hjälp på en hjälte», bättre med Hupfeld, Ka. o. a.: שַׂמְתִּי נֵזֶר »jag har satt ett diadem på» etc., jfr v. 40, där både utväljandet och diademet omnämnas[1]).

147: 20 וּמִשְׁפָּטִים בַּל־יְדָעוּם, bättre וּמִשְׁפָּטָיו בַּל־יֹדְעָם, jfr v. 19 och sammanhanget; så ock LXX, Syr. och nyare, ss. Gr, Ka., jfr äfven Btg.[2]).

D. Andra fel synas hafva uppkommit genom:

α) *henografi* eller β) *dittografi*, oriktig enkel- l. dubbelskrifning.

Till de förra må räknas:

Ps. 38: 9 מִנַּהֲמַת לִבִּי »af mitt hjärtas rytande» för מִנַּ' לְבִיא = »mer än ett lejons rytande», i det א är henografi i det följande אדני v. 10; så flere af kommentatorerna ss. Hitz., Olsh., Hupf.-Now., Btg., Ka. m. fl.

42: 2 כְּאַיָּל תַּעֲרֹג »ss. hjorten trängtar» för כְּאַיֶּלֶת תַּעֲרֹג, enär אַיָּל eljes öfverallt konstrueras ss. mask. och har i אַיֶּלֶת särskild fem.-form; så ock många af de nyare exegeterna, ss. Böttcher, Olsh., Buhl, Stade o. a.[3]).

60: 11; 108: 11, נָחַנִי perf. för יַנְחֵנִי efter מִי, (י enkelskrifvet), ty sammanhanget fordrar impf., jfr det föreg. יוֹבִילֵנִי m. fl., så LXX, Hier. och åtskilliga nyare, ss. Olsh., Hupf.-Now., Gr., Btg., Ka. m. fl.

---

felds tolkning (inf. med suff.) strandar på långa vokalen (ֻ), jfr *Del.* Kom. t. st.

1) Ps. 89: 51 כָּל־רַבִּים עַמִּים, som knapt medger tolkning, kan ha uppkommit ur כְּלִמַּת מִצַּמִּים, hvilket ger förträfflig mening; andra konj. äro: כל־חרפת וג' *Hupfeld*; כלמת רבים וג' *Bæthgen* m. fl.

2) Däremot synes 110: 3 בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ ej behöfva ändras till בְּהַרְרֵי קֹדֶשׁ efter Symm., då MT kan försvaras; liksom ock konjekturen חָזְקִי istf. MT. חַסְדִּי 144: 2 är onödig.

3) *Delitzsch's* förklaring, att אַיָּל här skulle konstrueras ss. fem. till följd af jämförelsen med נפש, gör ej till fyllest.

94: 1—2 הוֹפִיעַ : הִנָּשֵׂא för הוֹפִיעָה : הִנּ׳ imp., ss. sammanhanget och grammatiken fordrar, jfr ps. 80: 2[1]).

104: 18 בֵּיתָהּ : הָרִים הַגְּבֹהִים tydligen genom henografi för בֵּיתָהּ : הֶהָרִים הַגְּבֹהִים, jfr reglerna för art. vid adj.

105: 40 שָׁאַל »man begärde och han lät vaktlar komma» för שָׁאֲלוּ, henografi framför וַיָּבֵא, enl. sammanhanget, versionerna och flere nyare, ss. Del., Hupf.-Now., Gr., Bachmann, Btg., Ka. o. a.[2]).

118: 14 וְזִמְרָת יָהּ »min starkhet och lofsång är Jah.»; sannolikt för וְזִמְרָתִי יָהּ, jfr 2 M. 15: 2; så alla versionerna och de flesta nyare kommentatorer, ss. Olsh., Hupf.-Now., Del., Bachm., Btg. m. fl.[3]).

β) Genom *dubbelskrifning* synas ha inkommit:

dels hela ord, ss. 45: 5 וַהֲדָרְךָ צְלַח, där והד׳ troligen enligt Del., Bruston, Gr., Ka m. fl. blott är upprepning af föreg. ord i v. 4, och sannolikt äfven 39: 6, där כָּל frfr הֶבֶל i אַךְ־כָּל־הֶבֶל כָּל־אָדָם för meningens skull enl. Gr., Cheyne, Ley, Ka. m. fl. bör utgå, jfr v. 12[4]);

dels enskilda bokstäfver, ss. 69: 27, där יְסַפֵּרוּ *»de förtälja* [om (eg. till) dina slagnas smärta]» bör rättas till יוֹסִפוּ *»de föröka* [dina slagnas smärta]», hvilket ger bättre mening; jfr LXX, Syr. och åtskilliga nyare, ss. Gr., Btg., Buhl, Ka. m. fl.; ר i MT har uppkommit genom dittografi af sista ו.

88: 2 אֱלֹהֵי יְשׁוּעָתִי »min frälsnings Gud» för אֱלֹהַי שִׁוַּעְתִּי »min Gud, jag ropar», ss. parallelismen fordrar, hvarvid יוֹם (jfr det följ. בַלַּיְלָה) mot aksent. bör föras till 2a;

1) Jfr *Ges.-Kautzsch*[25] 131; *Stade* Lehrb. 327, *König* Lehrg. 426.

2) 105: 18 בַּרְזֶל »i järn [kommer h.]» står troligen för בַּבַּרְזֶל, alldenstund ensamt ברזל enl. gramm. här svårligen kan stå ss. en acc. loci; jfr *Olsh., Kautzsch* m. fl.

3) Hit kan ock föras 73: 15 כְּמוֹ הִנֵּה, där ett הֵנָּה sannolikt utfallit framför הִנֵּה; så Aq. och några nyare. Öfverflödig synes däremot *Kautzsch's* ändring 74: 20 af לַבְּרִית till לִבְרִיתְךָ med כ utfallet frfr כִּי, ehuru den stödes af LXX.

4) Däremot är misstanken, att 92: 10b כִּי הִנֵּה אֹיְבֶיךָ יהוה blott skulle vara dittografi, sannolikt obefogad.

jfr 30: 3; MT:s första י i יְשׁוּעָתִי är dubbelskrifning af föreg. י, så flere nyare ss. Hupf.-Now., Gr, Btg., Ka. o. a.

109: 28 קָמוּ וַיֵּבֹשׁוּ »de stodo upp och kommo på skam», mot textsammanhanget, därför bättre קָמַי יֵבֹשׁוּ »mina motståndare skola komma på skam», enl. sammanhanget och LXX; så ock flera nyare, ss. Gr., Btg., Ka. o. a. ו cons. är dittografi af föreg. ו, sedan detta uppfattats ss. ו istf. י[1]).

d) Genom vanlig α) *utelemning* eller β) *tillsättning* har ett antal felaktigheter uppkommit, isynnerhet genom den förra, hvarvid såväl hela ord som enskilda bokstäfver öfverhoppats.

α) Hela ord synas genom misstag hafva *utelemnats:*

24: 6, där אֱלֹהֵי måste suppleras frfr יַעֲקֹב, jfr 20: 2, ett komplement, som finnes i 2 hebr. mss., LXX., Syr. och som ganska allmänt antages bland exegeterna, ss. Ewald, Hupf.-Now., Schultz, Btg. m. fl.

37: 28, som f. n. är öfvermålig, har efter לְעוֹלָם sannolikt ett עַוָּלִים blifvit för likhetens skull öfvergånget; genom dess inskjutning och förändring af följ. נִשְׁמָרוּ till נִשְׁמָדוּ (jfr v. 38) »de orättfärdiga utrotas» återställes den nu felande ע:strofen med god parallelism; denna Venemas konjektur stödes af LXX och upptages af många nyare, ss. Hitz., Btg., Ley m. fl.; jfr isynnerhet Hupf.-Now.[2]).

70: 2 synes enl. 40: 14 böra suppleras med רְצֵה frfr אֱלֹהִים, hvilket fordras både af meningen och parallelismen; eljes »eine beispiellose Wortstellung», Del.; jfr Olsh., Hitz., Ka. m. fl., äfven Schultz och Btg.[3]).

---

1) Om MT skulle bibehållas, måste i alla händelser läsas יֵבֹשׁוּ »om mina motst. stå upp, så sk. de komma på skam».

2) *Gräts'* kritik (Ps.-Kom. t. st.) af Hupfelds utredning synes ej hvila på tillräckliga skäl.

3) *Btg.* förmodar, att utelemnandet af רצה skulle vara afsiktligt, men detta är i så fall så godt som oförklarligt.

95: 10 בְּדוֹר troligen för בַּדּוֹר הַהוּא, »Jag leddes vid det släktet», då uttrycket eljes blir för obestämdt; så ock LXX, Syr. och flere nyare, ss. Btg., Ka. o. a.[1]).

T. o. m. hela verser ha någon gång utelemnats, ss. 46: 4, där refrängen, hvilken skulle bilda eftersats till v. 4, nu saknas, jfr v. 8, 12; så påpekadt af flera kommentatorer.

145: 13 har hela נ:versen försvunnit i MT, men finnes i LXX, Syr., Hier. och skulle lyda: נֶאֱמָן יהוה בְּכָל־דְּבָרָיו וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו[2]). Den kan icke, ss. några anse, vara en tillsats i LXX, ty i den grekiska texten saknades all anledning därtill, jfr Del., Btg., König, Ka. m. fl.

Äfven uti åtskilliga andra alfabetiska ps. fattas troligen hela verser (se sid. 42 n. 1), men numera är det omöjligt afgöra, i hvad mån det kan vara ursprungligt eller icke.

Enskilda bokstäfver hafva ofta blifvit öfvergångna, ss. 16: 2 אָמַרְתְּ för אָמַרְתִּי, så LXX, Syr. och åtskilliga mss., jfr 31: 15; möjligen endast defektivt skrifsätt, jfr 140: 13 יָדַעְתְּ för יָדַעְתִּי, så många nyare, ss. Del., Btg. m. fl.[3]).

8: 2 אֲשֶׁר־תְּנָה הוֹדְךָ, som ej ger någon mening, står enl. många, ss. Hupf., Del., Btg., Schultz, Ka. m. fl., för אֲשֶׁר נָתַתָּה וגו׳ »Du som sätter ditt majestät», men närmare ligger läsarten תֻּנָּה (jfr תֻּנַּן): »Du, hvars majestät är utsräckt» etc., jfr 113: 4; 148: 13, äfven LXX, se Riehm-Now., Ew., Bachm. m. fl.

1) Äfven Targ. kompletterar MT, ehuru något annorlunda: בדרא דמדברא »öknens släkte».

Ps. 91: 1 f., som knappast tillåter rimlig mening, synes gifva en god tolkning genom antagandet, att אַשְׁרֵי utfallit frfr יוֹשֵׁב och אֹמַר v. 2 läses אֹמֵר (så Olsh., Hupf. m. fl.), hvarjämte v. 9 ett inskjutet אָמַרְתָּ efter אַתָּה afhjälper svårigheten.

2) LXX: *πιστὸς κύριος ἐν [πᾶσι] τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*; de hebr. orden finnas i en codex (Kenn. 142) i marginalen.

3) 16: 3 är MT tydligen korrumperad; af de många konj. synes *Delitzschs* förslag vara mest tilltalande: att ו cop. suppleras frfr לִקְדוֹשִׁים och utgår frfr אַדִּירֵי: v. 2 »Jag säger till Herren» etc., v. 3 »Och om de heliga, som finnas i landet, de (הֵמָּה mot aks. fördt t. 3b) äro de härliga, till hvilka j. har allt mitt behag». Så *Riehm, Ka.* m. fl.

28: 8 עֹז־לָמוֹ, där לָמוֹ i det föreg. ej har något att syfta på, för עֹז־לְעַמּוֹ »kraft för sitt folk», jfr 29: 11; så 8 hebr. mss., LXX, Syr. och de flesta nyare, ss. Olsh., Hupf.-Now., Schultz, Btg., Ka. m. fl.[1]).

79: 7 אָכַל »man förtär [Jaqob]» för אָכְלוּ »de (fienderna) förtära [Jaqob]», så enl. de omgifvande pl.-formerna, grundstället Jer. 10: 25 och alla versionerna, så ock många nyare, ss. Olsh., Hupf.-Now., Btg., Ka. m. fl.

139: 21 וּבִתְקוֹמְמֶיךָ tydl. lapsus calami för וּבְמִתְקוֹמְמֶיךָ, ss. allmänt erkännes[2]).

β) Genom *tillsättning* (ofta plene skrifning) hafva uppkommit:

31: 7 שָׂנֵאתִי för שָׂנֵאתָ, hvilket fordras af motsatsen till följ. וַאֲנִי och förefinnes i nästan alla verss.; så ock de flesta nyare, ss. Hitz., Ew., Olsh., Riehm, Del., Btg. m. fl.

37: 39 וּתְשׁוּעַת, där ו cop. för den alfabet. ordningens skull bör utgå; så Hier. och 2 Cod. Kenn., jfr Btg., Ka. m. fl.

93: 1 תִּכּוֹן för תִּכֵּן (jfr 75: 4) »H. grundar världen», hvilket bättre passar i kontexten, stödes af alla verss. och antages af många nyare, ss. Hupf.-Now., Btg., Ka. m. fl.

105: 27 שָׂמוּ »de (Moses o. Ahron) satte hans tecken» för שָׂם »Han (Jahvä) satte» etc., i likhet med de omgifvande verben, som ha Jahvä t. subj., jfr 78: 43, 2 M. 10: 2; så ock LXX, Aq., Sym., Hier., Syr. och de flesta nyare kommentatorer, ss. Hupf.-Now., Del., Btg., Ka. m. fl.

---

1) Ps. 62: 9 בְּכָל־עֵת | עָם »alltid, o folk!» står kanhända för כָּל־עֲדַת עָם »hela folkets menighet», så LXX; och i MT anges ד:s bortfall med paseq, hvarjämte MT עָם eljes icke förekommer så i absolut ställning; jfr 1 K. 9: 18, Dan. 2: 9, där tomrum i texten betecknar ett bortfallet ד (qere), se *Bæthgen* Kom. t. st. och *Kautzsch*.

2) Hit höra äfven två i Talmud anmärkta »Itture Soferim» ps. 36: 7; 68: 26, där de skriftlärde påpekat ett utelemnadt ו, ehuru af föga intresse; jfr *Buhl* Kanon 104 f. Däremot är ändringen כְּבוֹדִי 30: 12 enl. LXX för MT כָבוֹד obehöflig, då 'כְּ här betyder »ära», »lofsång», ej »själ»; jfr *Bæthgen* Kom. t. st.

Någon gång torde marginalglossor genom misstag hafva inkommit i texten[1]), ss.

18: 14, där orden בָּרָד וְגַחֲלֵי־אֵשׁ sannolikt äro en upprepning från v. 13, ty de saknas i parallelstället 2 S. 22 och äfven i LXX; så ock flera nyare, ss. Btg., Ka. m. fl.

Äfven 18: 7 kan לְפָנָיו תָּבוֹא, hvilket ej finnes 2 S. 22, vara en glossa, som tillkommit af antropomorfistiska betänkligheter[2]).

e) Stundom hafva orden i MT blifvit *afdelade* oriktigt, hvilket under den tid, då scriptio continua herskade, lätt kunde uppstå; ss. 25: 17 הִרְחִיבוּ מִמְּצוּקוֹתַי troligen för הַרְחֵב וּמִמְּ׳, hvarvid orden (mot aksent.) fördelas på olika led; så enl. sammanhanget. י i MT הרחיב tillkom med anledning af den felaktiga afdelningen. Jfr Rosenm., de Wette, Olsh., Hupf.-Now., Del., Btg., Ka m. fl.

62: 4 גָּדֵר הַדְּחוּיָה för גְּדֵרָה דְחוּיָה, ty גָּדֵר är mask., så flere nyare, ss. Olsh., Del., Schultz m. fl.

68: 18 בָּם סִינַי för בָּא מִסִּינַי, = »Herren kommit från Sinai [i helgedomen]», hvilket ger lättare mening och upptages af många nyare,ss. Hupf.-Now., Olsh., Btg., Stade, m. fl.

73: 4 לְמוֹתָם för לָמוֹ תָּם, hvarvid תָּם öfverföres till 4b; ger en förträfflig parallelism och upptages allmänt af nyare, ss. Ew., Hitz., Olsh., Hupf.-Now., Btg. m. fl.

93: 4 אַדִּירִים מִשְׁבְּרֵי־יָם för אַדִּיר מִמִּשְׁבְּרֵי־יָם »härligare än hafvets bränningar», jfr מִקֹּלוֹת; så godkändt af de fleste nyare exegeter; scriptio plena i MT i pl. änd. ־ים väl sekundär (med anl. af den felaktiga afdelningen), jfr Hupf.-Now., Gr., Buhl (Kanon 250) och äfven Del. m. fl.[3]).

---

1) Denna utväg har *Bruston* till öfverdrift i o. a. a. begagnat; jfr t. ex. hans textemendationer af ps. 40.

2) Flera skäl tala för att äfven 56: 11b ביהוה אהלל דבר ursprungligen blott är en variant till v. 11a, jfr v. 5; så *Hupf.-Now., Btg., Ka.* m. fl. *Del.* anser detta led självständigt, men likheten med refrängen v. 5 talar däremot; jfr isht *Hupf.-Now.* Kom. t. st.

3) Eller månne אדירי (med Bæthgen) är = אדירי י[הוה]?

123: 4 לִגְאֵיוֹנִים qere: 2 ord »af de stolta bland förtryckare», för לִגְאֲיוֹנִים ketib »af de öfvermodiga», som stödes af versionerna. MT har fått ett י för mycket, väl i sammanhang med qere; jfr de flesta nyare, ss. Hupf.-Now., Del., Btg. m. fl.[1]).

I sammanhang härmed må också anmärkas några ställen, där *versafdelningen* torde kunna beriktigas.

22: 32 torde יָבֹאוּ, hvars ו ss. dittografi utginge, böra med LXX förenas med föreg. vers ss. bestämning till לַדּוֹר, hvilket nu står alltför naket: »för det släkte som kommer». Så Btg., Buhl, Ka. m. fl.

42: 6 bör fullständigas med אֱלֹהַי från v. 7, och ו i פניו föras till אלהי, hvarigenom refrängen återställes, således: וֵאלֹהָי; jfr v. 12, 43: 6; så 1 hebr. ms., (Kennicott 80), LXX, Syr. och de flesta nyare; jfr isynnerhet Hupf.-Now.

87: 1^b borde öfverföras till 2^a och 2 delas efter יהוה, hvarigenom parallelismen komme till sin rätt:

»Herren älskar sin på de hel. bärgen grundlagda stad,
Sions portar mer än alla Jakobs boningar».

MT:s indelning har uppstått genom öfverskriftens indragande i texten. Jfr Hupf.-Now., Hitz., Del. m. fl.

95: 7 måste הַיּוֹם אִם־בְּקֹלוֹ תִשְׁמָעוּ förenas med följ. vers, ss. allmänt erkännes af nyare kommentatorer.

140: 9 synes יָרוּמוּ böra fogas till 10^a och läsas יָרִימוּ »om de rundt om mig upphöja hufvudet, må» etc., hvilket fordras af sammanhanget och parallelismen. סֶלָה har oriktigt inkommit efter istf. före יָרִימוּ; jfr Del., Ka. m. fl.[2])

---

1) Ovisst är däremot, om 11: 2 הַרְכֶם ss. några förmena bör läsas הַר כְּמוֹ »till bärget ss. (en fågel)», ehuru denna läsart stödes af alla verss.; mera tilltalande, ehuru osäker, är 22: 30 istf. MT אָכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ konj.: "אַךְ לוֹ יִשְׁתַּ »sannerligen Honom sk. de tillbedja», ss. många nyare t. ex. *Bæthgen, Nowack* m. fl. föredraga.

2) Ps 9: 7 skulle genom öfverflyttning af הֵמָּה till v. 8 och tillägg af אָבְדוּ (jfr 102: 27) en god läsart vinnas, hvarigenom motsatsen till יהוה komme till uttryck; så ock flere forskare, ss. *Ley, Cheyne, Gr., Now., Btg.* o. a.

f) Genom *transposition* hafva åtskilliga fel tillkommit, såsom: 22: 16 כֹּחִי, väl för חִכִּי »min gom», jfr 69: 4 נִחַר גְּרוֹנִי; så efter Olsh. många nyare, ss. Ew., Bruston, Btg., Ka. m. fl.

49: 12 קִרְבָּם »deras inre» = »tankar» för קִבְרָם »deras graf [är deras hus]», så LXX, Syr., Targ. och flere nyare, då MT i betyd. »tanke» ej finnes; jfr Olsh., Btg., Now. m. fl.

68: 24 תִּמְחַץ »du sk. krossa (din fot i blod)», som ej passar till texten, för תֶּחְמַץ »färgas röd» (jfr Jes. 63: 1) eller ännu bättre תִּרְחַץ »bada» 58: 11, så LXX, Syr., Targ. och de flesta nyare. MT väl förorsakad af יִמְחַץ v. 22, jfr Olsh., Hupf.-Now., Btg., Del., Schultz, Ka. m. fl.[1]).

72: 5 יִירָאוּךָ עִם־שָׁמֶשׁ sannolikt för וְיַאֲרִיךְ עִם־וגו׳, »och må han fortfara, så länge solen fins», hvarigenom det stötande suff. i MT undvikes, då konungen eljes i ps. blott är 3:dje pers.; så LXX och nyare, ss. Now., Btg., Ka. o. a.

126: 1 שִׁיבַת troligen för שְׁבִית enl. den stående frasen שׁוּב שְׁבִית, jfr v. 4; så de gamla versionerna och många nyare, ss. Gesen., Olsh., Hupf.-Now., Btg., Ka. m. fl.

148: 6 יַעֲבוֹר för יַעַבְרוּ, då עָבַר ej betyder »upphöra» utan »öfverträda», jfr 104: 9[2]); så Hupf.-Now., Btg., Ka m. fl.

Någon gång synas hela ord ha blifvit omflyttade, ex.:

35: 7 talar mycket för, att שַׁחַת och רִשְׁתָּם byta plats och att 7b får börja med det förstnämda; så åtskill. nyare[3]).

138: 2 vore det tilltalande att transponera הִגְדַּלְתָּ עַל־כָּל־שְׁמֶךָ, som ger dålig mening, till הג׳ שִׁמְךָ עַל־כֹּל »Du har gjort ditt namn stort öfver alla (dina tillsägelser)», så Ka.

1) Ps. 68: 31 står מִתְרַפֵּס, som är särdeles tvifvelaktigt, förmodligen för מִפַּתְרֹס = »från Patros», ss. tredje land jämte de v. 32 nämda Egypten och Etiopien. Så *Nestles* konjektur (Journ. of bibl. litter. X, 2 (1891) s. 151 f.) se *Kautzsch* Textkr. Erläut. t. st.

2) Måhända förefinnes omflyttning äfven 137: 5 תִּשְׁכַּח för תִּכְחַשׁ »så förtvine (min hand)» och kanske 102: 13 וְזִכְרְךָ står för וְכִסְאֲךָ, jfr grundstället Klag. 5: 19 och ps. 9: 8. Däremot synes 18: 46 וְיַחְרְגוּ ingen ändring till וְיַחְגְּרוּ nödvändig.

3) Jfr *Houbigant* och *Kautzsch*. Ännu mera tilltalande är *Bæthgens* förslag att sätta שחת sist i 7 b, Kom. t. st.

Ja det saknas icke exempel på, att hela verser kommit att byta plats, ehuru det skett så tidigt, att de gamla versionerna icke visa spår af den ursprungliga ordningen[1].

Stundom kan man i de förändringar, som texten undergått, iakttaga en medveten tendens; isynnerhet har fruktan för antropomorfismer i en senare tid framträdt och gjort sig gällande. Ex. härpå lemnar utom det ofvannämda 18: 7, äfven 90: 2, där וַתְּחוֹלֵל lästes ss. 3 sg. f. med אֶרֶץ ss. subj. »och jorden frambragte» istf. urspr. וַתְּחוֹלַל pass. »och framkrystades jorden», hvarigenom parallelismen bättre genomföres; så LXX, Aq., Sym., Targ. och de flesta nyare, ss. Olsh., Riehm, Del., Bachm. m. fl.

78: 60 אֹהֶל שִׁכֵּן »det tält han upprättat» af urspr. שָׁכַן א »det tält han bebor», då Qitt. eljes alltid har pers. t. obj.; jfr LXX, Syr., Targ. och åtskilliga nyare, ss. Hitz., Hupf.-Now., Ka. m. fl.

106: 20 וַיָּמִירוּ אֶת־כְּבוֹדָם är en »Tiqqun Soferim» istf. ursprungliga כְּבוֹדוֹ[2]) »de förändrade hans ära till en kalfbild», hvilket uttryck en senare tid kände ss. opassande[3])

g) I åtskilliga fall synes en annan *vokalisering* af MT böra väljas.

33: 7 כַּנֵּד »Du samlar hafvets vatten ss. i en hög», bättre כַּנֹּד (= כַּנֹּאד) »ss. i en säck», enl. parallellismen och versionerna; så äfven flera nyare, ss. Btg., Ka. o. a.

42: 5 אֶדַּדֵּם Hitq., bättre אֲדַדֵּם Qitt. för suffixets skull, så Aq. (*προβιβάζων αὐτούς*) och nyare, ss. Olsh., Btg., Ka. o. a.

58: 2 אֵלֶם för אֵלִם »gudar» = »domare», så många nyare kommentatorer, ss. Houb., Hupf.-Now., Del., Btg., Ka. m. fl.

59: 11 אֱלֹהֵי חַסְדִּי qere, bättre אֱלֹהַי חַסְדּוֹ ketib, »min G., hans nåd (sk. möta mig)», חַסְדּוֹ permutativt subj.,

---

1) Dylik omkastning af verser har sannolikt ägt rum 34: 16, 17, där פ-versen urspr., ss. sammanhanget v. 18 visar, stod före ע-raden; jfr Klag. 2, 3, 4. Så de förnämste bland de nyare exegeterna.

Om den liturgiska tillsatsen הַלְלוּיָהּ i Hallelpsalmerna se sid. 89.

2) Ochla weOchla 168; jfr *Buhl* Kanon 105; *König* Einleit. 36.

3) Om den hithörande Elohimpsaltaren se sid. 76 och 154.

ketib styrkes af LXX, Hier., Syr. och föredrages af många nyare exegeter, ss. Del., Btg., Ka. m. fl.

69: 4 מְיַחֵל part., »bidande (efter min Gud)» måste eg. hänföras öfver 2 satser till subj. i יָגַעְתִּי, därför tilltalande att med LXX, Targ. och åtskilliga nyare ss. Olsh., Ka. o. a. läsa מִיַּחֵל »af bidan (efter min Gud)»[1]).

I afseende på aksentueringen må ytterligare några felaktigheter i led-afdelningen påpekas.

68: 10 bör נַחֲלָתְךָ, som föranledt olika tolkningar, mot aks. föras öfver till 10ª, så LXX, Syr., Targ. och många nyare, ss. Hupf., Del., Ka. m. fl.

83: 19ª torde לְבַדְּךָ böra flyttas öfver till 19ᵇ för meningens skull; så LXX, Hier. och nyare, ss. Btg., Ka. o. a.

107: 4 bör 4ᵇ börja med דֶּרֶךְ »vägen till en stad, där de kunde bo», så LXX, Syr., Hier. och åtskilliga nyare, jfr Hupf., Schultz, Ka., äfven Del.

Slutligen må blott tilläggas, att det i noggranna upplagor i ps. 107 flere gånger mötande s. k. נ inversivum ursprungligen anses vara ett parentestecken.

---

1) Omtvistadt är, huruvida שֹׁאֵף 56: 3; 57: 4 bör enl. MT vokaliseras ss. med. gutt. l. gm missförstånd af en vokalbokstaf uttalats sålunda istf. שָׁף af שׁוּף, hvilket finnes i LXX *καταπατεῖν* och de andra gamla versionerna.

64: 7 תַּמְנוּ, vanligen uppfattadt ss. 1 pers. pl. perf af תמם (så *Ges.* Lehrgeb. 373; *Mühl.-Volck* Lex. m. fl.) och därför af åtskilliga emenderadt till תַּמּוּנוּ (*Btg., Ka.* o. a.), synes enl. sammanhanget bättre tolkas ss. 3 pers. pl. med נ ss. ersättning för fördubblingen = תַּמּוּ »de äro redo»; jfr Klag. 3: 22, som tydl. är 3 pers., så ock LXX: *ἐξέλιπον*; äfven åtskilliga nyare, ss. *Ew.* Lehrb. s. 172; *König* Lehrgeb. 323 m. fl.

Ps. 109: 17, 18 är det tilltalande att istf. MT. וַתְּבוֹאֵהוּ, וַתִּרְחַק och v. 18 וַתָּבֹא med ו consec. (så Syr. Targ) läsa: ותבואהו, וְתִרחק och וְתבא med ו cop.: »och må den (förbannelsen) komma öfver honom» etc., jfr hela ps:s karaktär och isht v. 9 יְהִי; så LXX och Hier., äfven många nyare, ss. *Hupf.-Now.*, *Btg.* m. fl.

II.

§ 14. **Psaltarens religiösa karaktär.**

A. Det har i § 1 (sid. 5 f.) blifvit påpekadt, hurusom de mångahanda stämningar, hvilka i Psaltaren komma till uttryck, med all olikhet i öfrigt alltigenom hafva en *religiös* karaktär. Hvad detta innebär, och huru sångerna i sammanhang därmed böra uppfattas, må här något närmare utföras[1]). Häri ligger först och främst, att de medelbart eller omedelbart hänföra allt till Israels Gud. Är nämligen innehållet af sorgsen art, ss. oftast i de 2 första böckerna (ps. 1—72) är förhållandet, så uttalas det i klagan inför Jahvä och bön om hjälp, hvarvid det i slutet af psalmen vanligen höjer sig till förtröstan och tillförsikt (jfr sid. 17); är innehållet åter, ss. i de flesta psalmerna i de sista böckerna, af mera glad och frimodig natur, så framträder det i form af tacksägelse och lofsång till samme Jahvä; och är det känslan af frid och trygghet, som afspeglar sig i sången, så framkallas denna känsla af tron på Guds närhet och vissheten om hans trofasta omvårdnad och beskydd[2]).

---

1) För en fullständigare framställning hänvisas i detta afseende dels till de större Ps.-Kommentarerna (isynnerhet *Hupfeld, Tholuck, Delitzsch* och *F. W. Schultz*), dels till inledningsarbetena till G. T. i allmänhet, ss. *Zöckler* Hdb., *Riehm-Brandt* Einleitung och *Driver* Introduction, dels och företrädesvis till de bibelteologiska verken, ss. *Oehler, H. Schultz* och *Riehm-Pahncke* samt *Smend* Altt. Religions-Geschichte; äfven *Davison* The Praises of Israel och dessutom *Reuss'* Geschichte der h. Schriften des A. T. och *Stade* Geschichte d. Volkes Israel.

2) »It is the glory of the Psalms that they bring us simply, directly, impressively into the very presence of Him, who though God over all, deigns to be the great Companion and Friend of His creature man»; *Davison* Praises 114 f.

Äfven de didaktiska psalmernas lärdomar och förmaningar hvila helt på religiös grund, ty »Herrens fruktan är vishetens begynnelse» (רֵאשִׁית חָכְמָה 111: 10)[1], och skildringen af olika människors olika öden, t. ex. i ps. 37, 49, 73, utföres på det sätt, att olikheten därvid helt beror af deras förhållande till Gud, huru gåtfullt än de frommes lidande och de gudlöses lycka förefaller vara för sångaren. En religiös karaktär har äfven ps. 45, i trots af de tvifvel som därom blifvit framställda, ty om också denna psalm från början utgjort ett högstämdt, vanligt bröllopskväde[2], så är det likväl visst, så som också ganska allmänt erkännes, att de, som upptogo den i samlingen, gjorde det först, sedan den erhållit en religiös tolkning. En sådan låg för Israeliten mycket nära till följd af den betydelse, som konungadömet — och ps. 45 prisar en konung — enligt israelitisk åskådning[3]) innebar ss. ett af de organ, genom hvilka Jahväs välsignelse enligt löftet (jfr 2 S. 7) meddelade sig åt hans folk[4]). I de öfriga s. k. konungspsalmerna ss. 21, 72 framträder den religiösa prägeln tydligare.

De psalmer, hvilka behandla andra ämnen t. ex. nationella förhållanden, som vid en flyktig betraktelse kunde synas ligga mera utanför den religiösa sfären ss. 78, 105, 114 (se sid. 19), kan man ännu mindre frånkänna en religiös natur, alldenstund de nationella och religiösa elementen hos Israeliterna stodo i den allra närmaste förening med hvarandra och rentaf sammansmält till ett[5]) så som eljes

---

1) Jfr Ordspr. 9: 10; Job 28: 28; ראשית betyder äfven »förstling», »det förnämsta», en betydelse som också här synes ingå i uttrycket.

2) Så t. ex. *Hupf.-Nowack* Ps.-Kom. VI; *Riehm-Brandt* Einl. II, 172.

3) Denna betydelse framträder i flera psalmer, isynnerhet i de s. k. konungspsalmerna, ss. 2, 20, 21, 72; jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 151.

4) Jfr *Strack* i Zöcklers Hdb. I, 1, 353.

5) Jfr »Es ist die sonst nirgends vorkommende engste Verschlingung des Nationalen mit dem Religiösen», *Grätz* Ps.-Kom. I, 6. Ja, det nationella har i Israel betydelse endast ss. religiöst; jfr *H. Schultz* a. a. 33, där Kants mening, att G. T. ytterst afsåg staten, ej religionen (Relig. inn. d. Grenzen d. bl. Vernunft, Kirchmanns uppl. 1869, sid. 150), kraftigt vederlägges.

ingenstädes, ty huru allmänt eller individuelt sångaren än må uttrycka sig, gör han det dock alltjämt ss. en medlem af det folk, hvilket ensamt har Jahvä till sin Gud, och åt hvilket ensamt löftena i första hand tänktes vara meddelade. Äfven de rent nationella förhållandena hänföras sålunda på grund af hela den teokratiska åskådningen till Jahvä och vinna därmed religiös prägel. Detsamma gäller ej mindre om de s. k. hämdepsalmerna (t. ex. 35, 109), ty också i dem ställes fiendens förhållande under den rättfärdige Gudens rättvisa dom, och sångaren tager själf sin tillflykt till hans beskydd, hvadan deras upptagande bland de öfriga sångerna är från denna synpunkt motiveradt, se § 18.

Måste emellertid åtskilliga af de anförda psalmerna med afseende på den religiösa halten förläggas så att säga till gränsen af det religiösa området i allmänhet, så ligger det stora flertalet af sångerna i Psaltaren genom sitt innehåll så mycket längre in på detsamma och visar, huru människoanden lyft sig till de högsta åskådningar och begrepp, som i G. T. innehållas, så att Psaltaren i enskilda hänseenden med rätta anses utgöra kulmen af den gammaltestamentliga religionen och därvid kanske mest af alla skrifterna närmar sig det Nya Förbundets ståndpunkt[1]. Däraf följer, att Psaltaren för kännedomen af den gammaltestamentliga religionen är en af de allra viktigaste bland skrifterna i Vetus[2]. Också erkännes dess utpräglade religiösa karaktär allmänt bland forskarne[3], och framställningarna af G. T:s religiösa åskådning taga ständigt hänsyn till dess innehåll, ehuru man allt efter olika egen ståndpunkt uti de enskilda uttrycken inlägger mer eller mindre grad af religiös utveckling[4].

1) Jfr sid. 4; äfven *Gess* Inspiration 393.

2) »Für alle relig. Vorstellungen sind die Ps. die vorzüglichste Quelle, welche wir haben»; *Stade* Gesch. II, 215.

3) Jfr t. ex.: »Die Schönheit und Reinheit der religiösen Idee des Judenthums leuchtet gerade aus dieser Quelle ganz besonders hervor»; *Reuss* Gesch. 624.

4) Det är isynnerhet Psaltarens höga religiösa begrepp, som förmått de nyare forskarne af den evolutionistiska riktningen att för-

Psaltarens religiösa karaktär framstår ännu tydligare, vid en jämförelse med de spår af profan lyrik, som förefinnas i Vetus, t. ex. Lamäks svärdssång 1 M. 4: 23, brunnssången 4 M. 21: 17 f., Jotams fabel om träden och deras konung Dom. 9: 8 f., Simsons gåta och ordspråk Dom. 14 och Davids sorgekväde vid Sauls död 2 S. 1: 17—27 m. fl. Dessa ådagalägga nämligen, att ehuru dylik poesi t. o. m. ganska tidigt varit öfvad bland hebreerna, den likväl så, som den uppfattats och framstälts i Vetus, icke kom till någon större utbildning i jämförelse med den religiösa. Ty liksom Israels anlag och världshistoriska uppgift visat sig ligga på religionens område och dess insats i folkens allmänna utveckling varit af religiös natur, så hade äfven dess poesi öfverhufvud ett dylikt innehåll[1]), och den lyriska diktarten erhöll, äfven då den behandlade nationella ämnen, en genomgående religiös karaktär, ss. de båda stora segersångerna 2 M. 15 vid öfvergången öfver Röda hafvet och Deborasången Dom. 5 klarligen ådagalägga.

Dock hafva de få resterna af världslig lyrik trots den ringa utbildningen sin betydelse. Dels visa de genom sitt mera objektiva skaplynne[2]), dels genom den fullkomligt profana, stundom rent af öfvermodiga ande, som beherskar desamma, en genomgående olikhet med sångerna i Psaltaren, och de låta därigenom Psaltarens religiösa halt framträda desto tydligare[3]), isynnerhet som den världsliga lyriken redan genom sin tillvaro indirekt bevisar, att den religiositet, som möter hos psalmisterna, icke är blott ett oreflekteradt uttryck för ett visst, religiöst anlagdt naturell,

lägga dessa psalmers affattningstid så sent som möjligt, för att därigenom söka vinna en naturligare förklaring därtill; jfr sid. 67 i *Robertson* Early Religion of Israel[3] 1892, sid. 345.

1) Jfr *Riehm-Brandt* II, 173. Måhända kan man med honom af Amos 6: 5 sluta till, att den världsliga lyriken rent af anknöt sig till den religiösa; jfr dock sid. 52.

2) Att döma af de prof, som blifvit bevarade i Vetus, hade dikten i allm. före David mera en objektiv, om epiken erinrande än en subjektivt lyrisk prägel; *Oehler* Theol. 597.

3) Jfr t. ex. Lamäks svärdssång med hvilken som hälst af hämdepsalmerna, och den stora skillnaden träder klart i dagen.

utan är produkten af en reflexion, som afsiktligt i medveten motsats till den världsliga poesien gifvit sina sånger ett religiöst innehåll[1]).

B. Det religiösa innehållet i Psaltaren är icke allenast en högre utveckling af sångarnes egna själsgåfvor utan hvilar på en gudomlig uppenbarelse. Visserligen kan det förra ligga nära att förmoda, då, ss. i § 1 blifvit påpekadt, Psaltarens egentliga skillnad från de öfriga skrifterna i Vetus ligger i den subjektiva beskaffenheten af dess innehåll, hvilket ss. uttryck för vexlande stämningar inom människan: hennes hopp och fruktan, glädje och sorg m. m., ej synes innebära ett direkt budskap från Gud, hvarför man icke skulle kunna lyssna till sångarnes böner eller lofsånger på samma sätt som till profeternas förkunnelser[2]).

Men om man erkänner en gudomlig inspiration hos profeterna, så måste man fasthålla en sådan äfven i psalmerna, ty skillnaden ligger djupare sedt mera i formen än i innehållet. All inspiration i Bibeln kommer till oss förmedlad genom människoanden, men under det profeten direkt uttalar den honom meddelade Guds vilja, uttrycker sångaren tillika, huru det går honom vid det allvarliga försöket att i lifvet omsätta den Guds vilja, som han i sitt

1) Den Rénanska af Grau o. a. omfattade hypotesen, att semiterna till följd af ett alldeles särskildt religiöst naturanlag skulle framkommit med de högre religiösa ideerna ss. monoteismen m. m., har af andra folkpsykologer ss. Ewald, Diestel, M. Müller blifvit korrigerad, och synes böra reduceras till sitt rätta värde: att gälla egentl. blott om Israeliterna och deras närmaste stamförvandter; jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 88 f.

Om grunddragen af detta naturell: den religiösa energien, förkärleken för stam-gudomligheter, driften att förkunna deras vilja (profetians psykologiska förutsättning) samt tendensen att förena gudsideen ej med lägre naturkrafter utan med de högre allmänna begreppen om den i skapelsen verksamma kraften, se *Riehm-Pahncke* 44 f.

2) Senare rabbiner skilde emellan רוּחַ הַנְּבוּאָה profetians inspiration och רוּחַ הַקֹּדֶשׁ inspirationen i hagiograferna, ss. Psaltaren, Job o. s. v., hvarvid den senare tänktes vara lägre än den förra.

inre uppfattar[1]). Medan den förre t. ex. säger: Herrens utsaga (נאום יהוה) är »söken mitt ansikte», jfr 5 M. 4: 29, så sjunger psalmisten: »mitt hjärta förehåller dig ditt ord: söken mitt ansikte, ja, ditt ansikte, Herre, söker jag» (27: 8), jfr 34: 11 »de som söka Herren hafva ej brist på något godt». Därvid framträder äfven den åtskillnaden, att »profeterna tala mera till samvetet, sångarne ur och till hjärtat»[2]). Men båda utgå, ss. äfven de mest kritiska forskare erkänna, från samma allmänna uppfattning af de högsta religiösa begreppen, af Guds väsen och människornas plikter[3]), och det råder en innerlig vexelverkan dem emellan. Än synas profeterna ha tillegnat sig sångarnes öfvertygelse och lånat deras uttryck, jfr t. ex. Jer. 17: 5—8 med ps. 1: 1—3; Hez. 47: 12 med ps. 1: 3; Jer. 10: 24, 45: 3 med ps. 6: 2, 7[4]) m. fl., än hvila psalmerna, isynnerhet de senare, på profeternas uttalanden, och ett stort antal psalmer, ja hela psalmgrupper röja så stor frändskap med profeternas skrifter, att de af många exegeter rent af anses härröra från profeter. Sålunda håller t. ex. Hitzig ps. 22—41 m. fl. för att vara författade af Jeremia; ps. 92—100 påminna särdeles mycket om den s. k. Deuterojesaja, jfr t. ex. »den nya sången» ps. 96, 98 med Jes. 42: 10—13[5]) m. fl. Lika väl som profeterna böra därför äfven psalmsångarne erkännas hafva genom inspirationens ande erhållit de åskådningar, hvilka de i poetisk dräkt uttalat[6]), isynnerhet som den poetiska formen ligger äfven profeternas förkunnelser mycket nära. Enligt senare språkbruk betecknas sångare och profet med samma uttryck; חֹזֶה »siare» användes i Kr.-bb. både om

1) *Davison* Praises 100 f.

2) Om denna och andra olikheter se *Reuss* Geschichte 624.

3) Jfr *Reuss*, a. st.; *Riehm-Brandt* Einl. II, 196; *Orelli* i Zöcklers Hdb. I, 1, 425.

4) Jfr *Delitzsch* och *Bæthgen* Kom. till ps. 1 o. 6.

5) Jfr sid. 68, se vidare *Cheyne* The Origin 71.

6) »Die Quelle der Begeisterung, woraus die Psalmen fliessen, ist dieselbe wie die der prophetischen: der Geist Gottes». *Hupf.-Nowack* Ps.-Kom. XI.

Heman, Asaf och Jedutun[1]), och נִבָּא, jfr נָבִיא »profet», står i 1 Kr. 25: 1—3 om deras heliga sång, ett språkbruk, som ej kan förklaras ensamt af det förut (sid. 85) påpekade sannolika historiska sammanhanget mellan profetskolornas lärjungar och levitkörerna.

Men tillika må beaktas, att graden af inspiration är olika i olika psalmer. Så t. ex. visa de historiska ps. ss. 78, 105—107 och hämdepsalmerna ss. 35, 41, 69, 109 delvis en lägre grad af inspiration än de mera rent andliga ps., ss. 16, 23, 25, 32 f., 36, 42, 46, 86, 91, 96, 103, 121, 130, 139 m. fl., och t. o. m. inom en och samma ps. kan man spåra yttranden, som röja olika grad af inspiration, jfr t. ex. ps. 18 v. 2—4 med v. 21—25; 50 v. 20—21 med de föreg. vv. m. fl., men detta sammanhänger med arten af den gammaltestamentliga inspirationen i allm., hvilken i motsats till den i N. T. bl. a. har en mera intermittent karaktär, och dessutom hämmas af de G. T. skrankorna (se sid. 149). Sådant berättigar därför icke, att, ss. åtskilliga göra, frånkänna en stor del psalmer inspirationens ande[2]).

Vidare om man beträffande inspirationen i allmänhet måste fasthålla, att denna i vanliga fall endast sträcker sig till sakinnehållet och lemnar dess utformning i det språkliga uttrycket till den ifrågavarande personens individualitet, en uppfattning, som redan i afseende på profeternas konkreta bilder och uttryckssätt bör fasthållas[3]), så gäller detta i ännu högre grad om psalmerna, hvilka ju äro poetiska dikter och i denna egenskap måste bedömas så, som

1) Så 1 Kr. 25: 5; 2 Kr. 29: 30; 35: 15.

2) *Gess* (Inspiration 172 f.) synes förneka inspiration i de ps., som stödja sig på andra ps. l. skrifter, ss. 92—99, vallfärdssångerna m. fl., eller ha bismak af mänsklig konst (ex. 119) eller prästerligt åskådningssätt (ex. 132) m. fl., men han tyckes misskänna den gammaltestamentliga inspirationen. Guds Ande kan ansluta sig äfven till förut bekanta uttryck och inspirera äfven personer, som i mer än ett afseende hafva ensidiga föreställningar.

3) Jfr t. ex. *Volck* i Zöcklers Hdb. I, 1, 147; *Rudin* Inledning till profetian 40, 70; *Auberlen* Den gudoml. uppenbarelsen Ups. 1879, sid. 209 f.

all poesi kräfver. Man får således icke prässa de djärfva bilderna eller jämförelserna på samma sätt, som man urgerar de särskilda uttrycken t. ex. i en vetenskapligt utarbetad dogmatik, utan man har att uppfatta dem allenast ss. fria reproduktioner eller konkreta ombildningar af de allmänna religiösa begrepp och föreställningar, hvilka sångarne erhållit. Vidare äro ju dessa sånger till största delen lyriska, och om dem gäller liksom om all lyrisk poesi, att språket är ett mycket ofullständigt uttryck för känslornas rika innehåll.

Om man ville grunda framställningen af den teologiska åskådningen i Psaltaren på enstaka, bildlika kraftuttryck, huru felaktig blefve ej totalbilden! Då skulle t. ex. gudsbegreppet, ss. några forskare verkligen gjort, böra inskränkas till blott och bart en lokal gudomlighet, som hade sin boning i Sion, ty ganska ofta säges Gud bo i Sion; men dessa uttryck vilja i sak blott angifva Guds närvaro med sin skyddande och välsignande kraft[1]). Sammalunda är den i ps. 44 omtalte s. k. väckareversen: »Vak upp, o Gud, hvi sofver Du», jfr 78: 65 m. fl., alldeles icke ett bevis för, att sångaren (i likhet med de af Elija hånade Baalsprästerna i afs. på sin Baal) trodde Israels Gud vara underkastad sömn och slapphet etc.[2]), utan anger blott sångarens ångestfulla bön vid Guds pröfvande dröjsmål att hjälpa i nödens tid. Att sångarne ständigt röra sig såväl med antropomorfismer som äfven med antropopatismer är ett faktum, som man alltid måste taga i betraktande vid försöket att framställa den till grund för psalmerna liggande religiösa åskådningen[3]).

1) Anmärkningsvärdt är, att sångarne ofta i samma psalmer med afsikt tyckas hafva sammanstält uttrycken att Gud bor i Sion och i himmelen, ss. 20: 3 och 7; 2: 4 och 6; 14: 2 och 7, äfven 121: 1 och 123: 1, liksom om de därmed velat förekomma ett missförstånd, hvarigenom uppfattningen af Guds upphöjdhet skulle inskränkas. Jfr *Riehm-Pahncke* 233 efter *Smend* Stud. u. Kritik. 1884, sid. 719.

2) Nära nog så har detta uttryck bland nyare blifvit tolkadt af *Schwally* Leben nach dem Tode 125.

3) Jfr *Davison* Praises 116.

C. Likaledes bör det för en rätt uppfattning af Psaltarens religiösa karaktär beaktas, att dess innehåll naturligen är underkastadt de inskränkningar, som den gammaltestamentliga ståndpunkten i allmänhet medför, så att psalmerna i korthet sagdt måste erkännas vara barn af sin tid. Vid sidan af de talrika sanningar, hvilka stiga så högt, att de nästan öfverskrida gränsen för N. T:s område, möta här och hvar uttryck, hvilka stå så långt nedom de förra, att de rent af förefalla stötande för det nytestamentliga medvetandet; så t. ex. få åtskilliga yttranden i afseende på det etiska förhållandet till fiender icke tillskrifvas uteslutande den individuella mänskliga svagheten och syndfullheten hos sångarne, utan böra snarare ställas i sammanhang med det skede i den gudomliga frälsningsekonomien, hvilket af Gamla Testamentet framställes och som var berättigadt ss. en nödvändig förutsättning och genomgångsstadium för en högre utveckling[1]. I G. T., som framställer det *vardande* gudsriket, var det gudomliga lifvet närmast utprägladt ss. ord och bild, Guds vilja stod mera blott ss. ideal för hjärtat d. ä. ss. lag, och skilsmässan mellan Gud och människan var väl känd men icke upphäfd genom en verklig förening: så länge kunde ej häller de etiska fordringarna sammansmälta med människans person på samma sätt som i Nya Testamentet, där gudsriket redan är förverkligadt, det gudomliga lifvet utpräglas mera personligt och andligt[2], verkar hos människan ss. en *inre* kraft och den sanna humaniteten genom föreningen af det gudomliga lifvet och människans lif har sin fasta grund[3].

Äfven i afseende på andra sidor af Psaltarens etiska åskådning, ss. t. ex. sångarnes uppfattning af sin egen

1) Se vidare § 18; jfr *Oehler* Theol. 894; *W. Schultz* Ps.-Kom. 5.

2) Personlighetsideen fins väl i G. T., ss. isht Ps. visar, men först kristendomen har utvecklat dess konsekvenser; jfr *Sundelins* kritik (Lärobok i Etik Ups. 1887, sid. 73 f.) af *Martensen* Etik allm. del. § 59.

3) Så *H. Schultz* Altt. Theol. 53; jfr *Volck* i Zöcklers Hdb. I, 1, 176; *Ekman* Den naturalistiska hedendomen Ups. 1886 I, 20 f., 24 f.

rättfärdighet inför Gud, väntan på en jordisk belöning för sin rättfärdighet m. m., är det naturligen tillbörligt att icke af det gamla förbundets sångare fordra etiska fullkomligheter, hvilka först i Nya Testamentet äro möjliga och som t. o. m. där, oaktadt dess nådemedel äro så mycket större, visat sig svåra för den enskilde att rätt förverkliga (se § 17).

D. Det har förut i förbigående blifvit påpekadt, att psalmerna utgöra en särdeles viktig källa för uppfattningen af den gammaltestamentliga religionen. I afseende härpå bör det emellertid anmärkas, att man icke, ss. åtskilliga forskare förmena, behöfver anse Psaltaren vara endast ett glomerat af en mängd enskilda sångares tillfälliga utgjutelser, hvilka sinsemellan skulle hafva alltför litet gemensamt för att utgöra ett något så när enhetligt uttryck för en religiös totalåskådning[1]). Visserligen härröra psalmerna från så vidt skilda tider som Davids regering och 200-talet före Kr., således representerande en tidrymd af c. 800 år[2]), och det antagandet ligger då nära till hands, att skiljaktigheten emellan de älsta och yngsta sångerna skulle vara särdeles stor; men så är dock icke förhållandet. Väl kan man i vissa punkter iakttaga en olikhet, ss. att de religiösa ideerna under den äldre tiden synas ha framträdt mer sporadiskt d. v. s. hos enskilda, efter exilen däremot blifvit en mera allmän egendom hos folket (se sid. 68), att i de yngre en mer andlig karaktär öfverhufvud gör sig gällande, att gudsbegreppets innehåll mera utvecklats för reflexionen[3]),

1) *Reuss* opponerar sig (Gesch. 624) mot uttrycket »Psaltarens teologi», emedan behofvet af teori skulle allt för lätt medföra ett underskattande af de särskilda psalmernas olika färg. Men onödigt, ty bakom de olika utgjutelserna ligger alltid något slags Gudsbegrepp och lifsåskådning, och det är denna som uttrycket åsyftar. Dock få naturligen psalmerna icke tvingas in under en på förhand uppgjord teologisk teori, ss. de äldre konservativa teologerna å ena sidan gjort och den evolutionistiska skolans män å den andra f. n. göra.

2) Skulle de forskare, som antaga makkabäiska psalmer i Ps., hafva rätt, blefve tidrymden ännu större, inemot 900 år.

3) Jfr *Stade* Geschichte II, 218 f.

att förkärleken för Tora i dem tydligare framträder, äfvensom att messiasideen kommer till allt större utveckling m. m., men i de stora hufvuddragen är den till grund för såväl de äldre som yngre psalmerna liggande åskådningen så ensartad, att man ingalunda behöfver tveka att anse dem ss. ett helt. Därtill kommer, att om det redan i afseende på de historiska och profetiska skrifterna till följd af senare omarbetningar är förenadt med svårigheter att med visshet markera dragen af den utveckling, som otvifvelaktigt försiggått inom hvarje period, så gäller detta ännu mer om psalmerna, hvilka äfven de undergått senare öfver- och omarbetningar, hvarigenom olika seklers teologiska åskådningar kunna möta i samma psalm[1]).

Därjämte är affattningstiden för ett stort antal af de enskilda psalmerna ännu så osäker, att forskarne icke en gång kunnat ena sig om, huruvida de tillhöra den för- eller efterexiliska perioden, hvilken dock skulle utgöra den stora vändpunkten äfven i psalmernas religiösa hållning, och, så länge detta är förhållandet, uppstår lätt ett cirkelbevis, ifall man ville stödja den eller den uppfattningen på uttryck i dylika psalmer, eller omvändt hänföra en psalm till en viss period på grund af några uttryck, som anses karaktäristiska för en viss tid. Endast i största allmänhet kan man därför inom Psaltaren finna en utveckling af de religiösa ideerna, och denna är ej större, än att Psaltaren med rätta kan betraktas ss. ett helt till sin religiösa åskådning[2]).

Efter dessa allmänna anmärkningar öfvergå vi nu till en framställning af innehållet i teologiskt afseende, därvid i det hela följande den indelning, som i § 3 blifvit antydd.

---

1) Jfr t. ex. den fortfarande omtvistade frågan, huruvida ps. 51: 20—21 tillhöra den ursprungliga psalmen (så t. ex. *Smend*, *Bæthgen*), eller äro en tillsats från ett senare århundrade för att legalisera de i v. 18 f. kraftigt kritiserade djuroffren (så t. ex. *Del.*, *Hupf.-Now*).

2) »There is sufficient unity for us to treat the book [of the Psalms] as one whole, and the spirituality of its conceptions for the most part lifts us above considerations of time and place and circumstance». *Davison* Praises 105; jfr ock *Stade* Geschichte II, 223.

§ 15. **Psaltarens Gudsbegrepp.**

A. Liksom i Vetus öfverhufvud uttrycker Guds namn i Ps. det gudomliga väsendet, sådant det uppenbarats för och uppfattats af israeliten. Det är sålunda icke ett tomt ord, utan har ett rikt innehåll; det är något särdeles heligt (111: 9) och innebär bl. a. äfven Guds härlighet och majestät, hvarmed det ofta sammanställes (jfr ps. 102: 16)[1].

De speciella namnen på Gud synas därjämte äfven i Ps. i allmänhet beteckna vissa, mer l. mindre klart uppfattade sidor af gudsbegreppet, hvarför de här böra omnämnas. De viktigaste äro de från Vetus' öfriga skrifter bekanta: אֱלֹהִים, [אֵל]עֶלְיוֹן, [אֵל]שַׁדַּי, אֵל חַי, יהוה (l. יָהּ), אֲדֹנָי, אֵל samt אֱלוֹהַּ. Af dessa är יהוה till sin förekomst det långt vanligaste (det står ensamt oftare än alla de öfriga tillsamman), isynnerhet i de två sista böckerna; *Elohim, El* och *'Eljon* möta företrädesvis i Elohimpsaltaren (sid. 76), så ock *Adonaj*, hvaremot de öfriga stå jämförelsevis sällan[2].

De sidor af gudsbegreppet, som dessa namn framhålla, äro enligt den vanliga tolkningen[3]: »El» sannolikt Guds makt, »Elohim»[4]) eg. »den dyrkansvärde» betecknar från en mera allmän synpunkt himmelens och jordens Gud ss.

---

1) Jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 514 f.; *Smend* Rel.-Gesch. 281.

2) »Elohim» finnes i Ps. inalles öfver 220 ggr, »Jahvä» inemot 600 ggr; om deras antal i de särskilda böckerna se sid. 76 not; »El» möter 43, »Adonaj» 55 ggr, däraf c. 30 i Elohimps.; »Eljon» 22 ggr (9 i Elohimps.); »Eloah» endast 4 ggr (18: 32; 50: 22; 114: 7; 139: 19), (El) Schaddaj blott 2 (68: 15; 91: 1); »El Chaj» och »Qedosch Jisrael» äfvenledes blott några få gånger.

3) Om dessa namns etymologi och betydelse, se närmare *Gesen.* Thesaurus, *Oehler* Theol. 132 f., 141 f.; *H. Schultz* Altt. Theol. 516 f., 521 f. *Köhler* De pronunciatione ac vi sacrosanctae Tetragram. יהוה, Erlangen 1867; *Dalman* D. Gottesname Adonaj, Berlin 1889; *Bæthgen* Beiträge zur Semit. Rel.-Geschichte Berlin 1888, om אל sid. 270 f. (misströstar om etymologisk förklaring af *el's* betydelse).

4) Äfven ps. 8: 6; 97: 7; 138: 1 betyder Elohim ej (ss. LXX *ἄγγελοι*) »änglar» utan 8: 6 Gud, eljes »gudar», och ps. 82 är det namn på öfverhetspersoner, liksom »Elim» 58: 2 (enl. läsarten אֵלִים).

allsmäktig, som fordrar människans dyrkan (jfr 76: 12 f.); ungefär detsamma anger det eljes af Prestkodex till patriarkalhistorien inskränkta »El Schaddaj», »Gud ss. öfvermäktig», hvaremot »El Eljon» betecknar Gud ss. »den högste», optimus maximus, »El Chaj» Gud ss. självlefvande i motsats till naturen, »Adonaj» Gud ss. Herren, hvars tjänare människorna äro[1]), och »Jahvä» eg. väl = »den varande» (l. lifgifvande?) anger honom ss. Israels förbundsgud, hvilken trädt i ett kärleksfullt nära förhållande till sitt folk, hvarför detta namn gärna brukas vid de antropomorfistiska uttrycken, t. o. m. i den elohistiska ps. 75: 9. Det några gånger mötande קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל (78: 41; 89: 19) synes lika mycket angifva Guds majestät och dyrkan i Israel, som en sedlig egenskap; då Guds makt och upphöjdhet särskildt skulle framhållas, tillade man ofta צְבָאוֹת, hvilket från Samuels tid synes ha varit i bruk och som i psalmerna väl icke närmast afser de israelitiska stridstrupperna, äfven om det ifrån början haft denna betydelse (jfr 44: 10; 60: 12)[2]), utan betecknar de himmelska härskarorna, någon gång stjärnehärarne (33: 6)[3]), men oftare änglarne[4]), jfr 24: 10; 103: 21; 148: 2, och slutligen kom att stå nästan ss. namn på Gud, ex. יהוה צבאות 84: 2, 4, 13.

De i Psaltaren, isynnerhet i Elohimps., mötande egendomliga sammanställningarna af gudsnamnen hafva från början sannolikt tillkommit i sammanhang med den elohistiska omredigeringen af dessa ps., i det att אלהים tillskrifvits jämte יהוה, jfr אל אלהים יהוה 50: 1, och יהוה אלהים צבאות 59: 6; 80: 5, 20; 84: 9, samt det påfallande

1) Adonaj användes drfr med förkärlek isht i ps. 86 (om Jahväs tjänare), äfven i 130, så att man däri t. o. m. spårat en ansats till »eine Adonajische Psalmweise» vid sidan af Elohim- och Jahvä-ps. Jfr *Delitzsch* Kom. t. st.

2) Jfr *Kautzsch*: Die urspr. Bedeutung der Namen יהוה צבאות ZATW 1886, 17 f.; *Schrader, Siegfr.-Stade* lex. m. fl.

3) På denna betydelse tänka företrädesvis *Herder* (ljusfenomen), *Kuenen, Delitzsch, Cheyne* m. fl.

4) Denna betydelse är rent af den primära enl. *Orelli* i Zöcklers Hdb. I, 1, 431; *Oehler* Theol. 695 f.; *H. Schultz* Altt. Theol. 530 f.

אלהים צבאות 80: 8, 15 m. fl., där hvartdera ordet nu står ss. självständigt namn på Gud, men uttrycket förmodligen uppkommit af יהוה אלהי צבאות[1]). Sedermera uppfattades dessa föreningar af guds-namnen ss. emfatiska[2]).

Hvad slutligen orsaken till omredigeringen af Elohimpsaltaren beträffar, så må till det sid. 77 påpekade här tilläggas, att denna väl mindre bör sökas i »bemödandet att undvika en partikularistisk ensidighet» än i tendensen att förallmänliga och upphöja Israels Gud[3]); dock är detta ganska ovisst. Säkrare torde vara att den nästan uteslutande användningen af Jahvä i de 2 sista böckerna, hvilka med säkerhet äro efterexiliska, sammanhänger med den under denna period herskande ifvern att så långt som möjligt skilja Israel från hedningarna, hvarför detta specielt israelitiska gudsnamn öfverallt blef föredraget[4]).

Men mångenstädes brukas de olika gudsnamnen utan klart medvetande af deras egentliga betydelse; säkrare än att från denna deducera fram gudsbegreppets innehåll är det således att taga hänsyn till de psalmställen, där bestämda egenskaper tydligen utsägas därom.

B. Då de enskilda psalmställena tolkas rätt, visa de en synnerligen hög och ren uppfattning af Gud, på samma gång som de gifva en lefvande bild af honom. Hans existens förutsättes helt enkelt i Psaltaren såväl som i Vetus' öfriga skrifter. Endast dåren eller den gudlöse tänkes förneka hans tillvaro (10: 4; 14: 1 m. fl.), men äfven hans förnekelse är blott af praktisk natur[5]). Gud föreställes öfverallt ss. en personlig Gud, som »känner de rättfärdigas väg»

---

1) יהוה צבאות (inalles 15 ggr i Ps.) tillhör eg. den profetiska litteraturen, isht Hagg., Zak. och Mal.; ss. verkligt namn på Gud står först i LXX: σαβαώθ, dock ej ensamt. Jfr *Smend* Rel.-Gesch. 185.

Äfven i föreningen יהוה אדני (4 ggr) l. אדני יהוה (4 ggr) är אדני troligen sekundärt. Jfr *Kautzsch* Die Psalmen sid. 196.

2) Jfr ps. 50: 1 med Jos. 22: 22, där emfasis är tydlig.

3) Så *Oehler* Theol. 152, *König* Einl. 77.

4) Så med rätta påpekadt af *Davison* Praises 111.

5) Jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 494.

(1: 6) och som handlar efter sina beslut (jfr 2: 6—8). Han är skild ifrån världen, hvilken han skapat, och öfver densamma vida upphöjd, men tillika i densamma närvarande, så att allt afspeglar honom[1]). Han har sin boning i himlen (2: 4 m. fl.), från hvilken han ser ned på jorden (ex. 14: 2), men därjämte tänkes han med förkärlek bo i Sion (ex. 46: 5, 6; 74: 2; 78: 68), en åskådning, som efter Jerusalems underbara räddning från Assyrien under Hiskia vann allt mera insteg och ofta uttalas[2]).

Han är fri från behof i motsats till de oriktiga offerbegreppen (50: 7 f.), men han mottager människornas offer och tacksägelser. I 17: 15 talas om en hans gestalt תְּמוּנָה, hvarvid det dock blir ovisst, om detta uttryck blott är antropomorfism eller, ss. några forskare anse, ett slags ljusgestalt, enär Guds härlighet alltid framträder i ljus (jfr 104: 1 f.)[3]). Men för öfrigt gäller det, att liksom Mosaismen afskyr alla försök att framställa Gud under bilden af någon djurgestalt, så visar Psaltaren trots sitt poetiska bildspråk stor återhållsamhet i afs. på dylika bilder. Oftast nämnas Guds »vingar» för att beteckna hans beskydd (ex. 17: 8; 36: 8; 57: 2; 61: 5; 63: 8; 91: 4). Däremot användas naturligen talrika bilder, hämtade från människans gestalt och det mänskliga lifvets verksamhet. Så talas ofta om Guds lemmar, ss. hufvud, ansikte, ögon, öron, mun, hand, fingrar o. s. v., och om kroppsliga funktioner, ss. tala, ropa, le, smaka, gå, sofva, vakna, eller själiska, ss. glädjas, bedröfvas, vredgas m. fl.[4]); men dessa och dylika uttryck inne-

---

1) Naturen tänkes så beroende af Gud, att Ps. liksom hebräiskan i öfrigt t. o. m. saknar ett ord för naturen till skillnad från honom; jfr *Davison* Praises 130.

2 Om Guds närvaro i sitt folks land, i Jerusalem och i templet uti olika grad, se vidare § 19.

3) Så *Delitzsch*, som (Psychol. 49, 64 f.) jämför εἶδος Joh. 5: 37, μορφή Fil. 2: 6. Jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 504, 557.

4) Bland de djärfvaste uttrycken är 78: 65: »Då vaknade Herren ss. ur en sömn, han reste sig lik en hjälte, som jublar af vin», och hans vrede »brinner» (79: 5) och »ryker» (74: 1).

bära alldeles icke, att sångarne tänkte sig Gud lika sinligt, (däremot strider den frihet, hvarmed hans uppenbarelse skildras i präktiga naturbilder), utan endast, att de hade en liflig uppfattning af honom ss. en lefvande, verksam person[1]). I allmänhet förekomma dylika utsagor blott, då det är fråga om det personligt religiösa förhållandet till Gud, ej om en filosofisk insikt af det absoluta[2]), och man märker i Psaltaren icke den barnsliga naivitet i framställningen af Guds uppenbarelser, som möter i de älsta berättelserna, t. ex. om huru Gud steg ned för att se människornas förehafvande (1 M. 11) o. d.

C. Men äfven inom Ps. kan man spåra en utveckling af gudsbegreppet så till vida, som det hufvudsakligen är de efterexiliska psalmerna, i hvilka de flesta af Guds egenskaper särskildt framhållas[3]).

Sålunda framställes Gud ss. allsmäktig (115), evig (90, 102), allvetande (94: 9), allvis (147: 5), allnärvarande (139, i hvilken ps. äfven hans förutvetande i afs. på den enskilde påpekas). Han är den ende guden (18: 32), upphöjd öfver alla gudar (86: 8, 10; 95, 96 m. fl.) liksom öfver hela skapelsen (8, 93, 135), hvilken är hans händers verk (24: 1 f.), gjord genom hans ord och hans muns anda (33: 6)[4]), och

---

1) »There is no language which brings God so near without lowering His Majesty, which raises man so high while reminding him of his frailty as the language of the Psalms»; *Davison* Praises 118.

2) Jfr *Orelli* i Zöcklers Hdb. I, 1, 432; *H. Schultz* Altt. Theol. 496 f.; »Anmärkningsvärdt är, att medan den senare judendomen ängsligt undviker och den Alexandrinska lärdomen blyges för dylika uttryck, har Kristus visat sig med förkärlek använda Psaltarens antropomorfismer». *H. Schultz* a. a. 501.

3) Det är isynnerhet om de efterexiliska psalmerna, som *Herders* ord gälla: »Es ist keine Vollkommenheit Gottes, die nicht in Ps. und Propheten den simpelsten, kräftigsten Ausdruck fände». Sämmtl. Werke herausgeg. von *Suphan* 1880, XII, 79; jfr *Stade* Gesch. II, 219 f.

4) Det är isht de senare psalmerna, hvilka omnämna att Gud skapat världen, 33: 6 f.; 89: 12: 65: 7; 107: 24; 121: 2; 124: 8; 134: 3; 148: 5 m. fl.

uppehålles alltfort genom hans kraft, i det att hans försyn omfattar ej blott djuren (36: 7; 104: 27) utan alla hans verk (145: 9, 16). Hela skapelsens mål är hans förhärligande (8, 19: 1 f.), och han fröjdar sig öfver densamma (104: 31). Därför se ock sångarne, hvilka hafva ett särdeles öppet öga för naturens skönhet, i densamma allenast ett storartadt uttryck af Guds vishet, makt och härlighet (jfr 19, 104, 148) och prisa honom storligen för dessa hans egenskaper[1]).

Vidare framhållas kraftigt Guds godhet och kärleksfullhet (טוֹבָה, חֶסֶד) i det sätt, hvarpå han leder människovärlden (67, 145), isynnerhet sitt egendomsfolk såväl för det närvarande (33, 36, 146) som under flydda tider (78, 105), ty »alla hans vägar äro kärleksfullhet och trofasthet (חֶסֶד וֶאֱמֶת)[2]) för dem, som hålla hans förbund» (25: 10), och i en mångstämmig lofsång besjunga psalmisterna hans förbundsnåd mot Israel, som han utvalt (33: 12; 65: 5 m. fl.) och som han lär sina vägar (16: 11; 25: 9, 12; 86: 11; 147: 19 m. fl), hans mäktiga beskydd, hans tålamod i trots af folkets otacksamhet och olydnad (5: 8; 23; 25: 6; 31: 22; 40: 11; 46—48; 59: 17; 66, 68, 78, 105—107, 124—126 m. fl.), hans storslagna, kärleksfulla planer med afseende på dess framtid (2, 87, 132: 13 f.). Hans godhet och fostrande nåd, som i de älsta ps. gärna tänkas vara inskränkta till Israels folk, synas i de efterexiliska ps. sträcka sig äfven till hedningarna, ja till alla jordens folk, ex. 47: 2, 9, 10; 22: 28; 67; 86: 9; 99, äfven 94: 10 m. fl., dock så, att en viss begränsning fortfarande finnes, i det hans »kärlek» eg. i första hand tänkes hvila öfver Israel (jfr 5 M. 7: 8,

1) Det sätt, hvarpå Gud uppenbarar sig i naturen, erinrar mycket om teofanierna på Sinai, ss. 18: 8 f.; 50: 3; 97: 3 (jfr *Riehm-Pahncke* 155); och hans under נפלאה, מופת 105: 5, אות 135: 9 uppfattas icke ss. en motsats till en bestämd naturens ordning utan blott ss. en påfallande uppenbarelse af hans makt för ett visst ändamål. Endast 148: 6 antydas naturlagar, som icke få öfverskridas. Jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 577; *Oehler* Theol. 220.

2) חֶסֶד anger i Ps. dels Guds kärlek till människorna, dels människans däraf framkallade kärlek till Gud l. nästan; jfr *Cheyne* The Origin 378.

13; Mal. 1: 2)[1]) och hans »godhet» öfver andra folk, hvarvid dessa först genom Israel få hans nåd förmedlad (67: 1—4). Äfven tanken på att Gud är helig (קָדוֹשׁ), som synes innebära, att han i sitt upphöjda majestät, fri från allt ondt, är oförgriplig, och som positive framträder i nitälskan mot det onda[2]), isht mot afgudar (jfr 78: 58, 79: 5), är ingalunda främmande för sångarne (jfr 22: 4; 99: 3, 5, 9 »den trefaldt helige», äfven 103: 1; 111: 9), och hans rättfärdighet (צְדָקָה), hvilken synnerligen ofta anropas (ex. 7, 11, 25, 40: 11; 89: 15, 119 m. fl.) tänkes leda honom, som älskar hvad rätt är (99: 4), i allt hans handlingssätt (145: 17), äfven då det kan synas underligt för människoögon (49, 73). Till följd af dessa egenskaper förhåller han sig till människorna liksom de till honom (18: 26, 27), och vedergäller dem efter deras handlingar (62: 13; 96: 13), så att han belönar de fromma efter deras fromhet (18: 21, 25), men vredgas på, dömer och bestraffar de ogudaktiga efter deras ondska (7: 11; 9: 5, 6, 9; 11: 5—7; 82: 8 m. fl.), hvarvid hans straffdom äfven kan bestå däri, att han lemnar det olydiga folket åt dess hjärtas hårdhet (81: 12 f.)[3]). Men i allmänhet framhållas i Ps. mera de Guds egenskaper, hvilka innebära mildhet och välvilja mot människorna och som därför kunna ingifva sångaren frimodighet och förtroende till honom. Äfven af den ofvannämda Guds helighet och rättfärdighet hämtar den fromme diktaren ofta en rik tröst för sin person, särdeles i fråga om bestraffning af de gudlösa, till hvilka sån-

---

1) Uttryck för »Guds kärlek» möter väl sällan i detta afs i Ps. (47: 5; 78: 68; 87: 2; 146: 8), men saken finnes allmänt för sångarnes inre medvetande. Jfr *Smend* Rel.-Gesch. 437.

2) Att Guds helighet ej ss. Achelis (Stud. u. Krit. 1847, 1849) och Diestel (Jahrbb. f. d. Theol. 1859) förmena, uttrycker blott Guds »unmittelbare Offenbarungsverbindung mit Israel», sål. ett egendomsförhållande, hvilket saknar etisk betydelse, utan anger hans i förhållande till den syndiga människan förtärande etiska grundväsen, framgår af t. ex. 3 M. 19: 2 f., där etiska fordringar grundas på budet »I skolen vara heliga, ty jag är helig». Jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 554 f.; *Riehm-Pahncke* 64 f.

3) Jfr *Oehler* Theol. 258.

garen ställer sig i bestämd motsats. Detta drag framträder så utpräglad, att man däri kan se en afgjord skillnad mellan Pentateukens och Psaltarens uppfattning af Gudsbegreppet, då den förstnämde kraftigt betonar den fordrande och straffande sidan af Guds helighet och rättfärdighet, under det Psaltaren med förkärlek dröjer vid den bevågenhet och det beskydd från Guds sida, som dessa egenskaper innebära för den fromme (jfr 25: 8; 35: 24)[1]. Äfven sådana uttryck, som: »Herrens rättfärdighet är ss. väldiga bärg», ps. 36: 7—11, afse mera dess hjälpande sida, enär den sammanställes med Guds nåd och hjälp. Yttringarna af denna Guds egenskap (צִדְקוֹת יהוה) blifva sålunda ofta nådesbevisningar, ex. 103: 6[2].

Den ande, som röjer sig i sådana ps. som 8, 23, 33, 36, 86, 100, 103, 121 m. fl., ådagalägger, att Gud för G. T:s fromma icke blott var en sträng Gud, hvars nitälskan kändes ss. en förtärande eld (5 M. 4: 24), ehuru kraftiga uttryck äfven för en dylik uppfattning ingalunda saknas, ss. ps. 119: 120 »af fruktan för dig ryser mitt kött», utan att han tillika var en mild, barmhärtig, nådig, förlåtande, tålmodig och trofast Gud: אֵל־רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת 86: 15, jfr 78: 38; 103: 8; 145: 8[3]), åt hvilken de tryggt kunde anförtro sig själfva och sina förhållanden, hvars hjälp de kunde påräkna i nöden och i hvars närhet de kände sig lyckligare än någonstädes eljes, (jfr 16: 2; 18: 2, 3 f.; 73: 25, 26; 84: 12, 13). Sålunda måste man erkänna, att deras gudsbegrepp i det afseendet var särdeles utveckladt för det praktiskt religiösa medvetandet.

---

1) Jfr *Schultz* Ps.-Kom. 5; *Orelli* i Zöcklers Hdb. I, 1, 453. Också tänkes Guds rättfärdighet aldrig komma i motsats till hans godhet.

2) Enl. *Stade* skulle uppfattningen af Gud ss. rättfärdig vara karaktäristisk för den efterexiliska tiden (Gesch. II, 222), men orätt, ty många af de förexiliska ps. framhålla denna Guds egenskap, ex. 5: 9; 7: 10, 12; 9: 5, 9; 11: 7 m. fl. Om betydelsen af צדק-begreppet såväl hos Gud som människor se för öfrigt *Smend* Rel.-Gesch. 410 f.

3) Ps. 18: 36 omnämnes t. o. m. en Guds »nedlåtenhet (עֲנָוָה), som gjort sångaren stor», ett uttryck, som skulle kunna innebära en om ock omedveten antecipation af N. T:s *κενωσις*-lära.

D. Men under allt detta är det blott den allmänna sidan af Guds godhet och omvårdnad, som hos sångarne uttalar sig. Ty också här framträder den gammaltestamentliga ståndpunkten och det sålunda, att den enskilde psalmisten ej kunnat höja sig så långt, att han uppfattar Gud från faderssynpunkt, ss. sin fader och sig ss. hans barn. Så länge ej Kristus, gudasonen själf, förmedlat barnaskapsförhållandet mellan Gud och människorna eller »gifvit människan makt att bli Guds barn», tänktes Guds förhållande till henne mera i likhet med förhållandet mellan en herre och hans slaf (עֶבֶד)[1]) ex. 19: 12; 79: 2, 10; 86: 2, 4, 16; 105: 25; 116: 16, eller mellan en konung och hans folk, ex. 10: 16; 44: 5; 48: 3; 145: 1. Därvid träder begreppet af Gud ss. ägare, beskyddare och omvårdare i förgrunden, och den enskilde sångaren kan ss. individ tilltala honom »min konung», »min herre», »min Gud», ex. 5: 3; 7: 2, 4; 84: 4 m. fl., och från denna synpunkt i kraftiga ordalag utbedja sig hans beskydd och hjälp; samma tanke återkommer äfven på de ställen (isynnerhet i de Asafitiska psalmerna), där Gud liknas vid en herde, som vårdar sig om sin hjord (23, 80, 100 m. fl.); se vidare § 19.

Visserligen betecknas Gud stundom rent af ss. fader, men då ställes detta begrepp i förhållande till Israels folk ss. ett helt, hvilket han utvalt till sitt eget och fostrat (jfr t. ex. 33: 12, 135: 4) på ett sätt, som berättigade en dylik benämning (jfr 5 M. 32: 6), och de enskilda individerna kunde blott i egenskap af medlemmar af detta folk betrakta sig ss. hans barn[2]). Äfven då det om David 89:

1) Den kollektiva betydelsen af עֶבֶד יהוה = Israel ss. folk, hvilken enl. Riehm börjat först hos Jeremia och isynnerhet är vanlig hos Dtjesaja, finnes äfven i en del psalmer, se sid. 72 not 1 (den af Beer så kallade mellangruppen).

2) »Der Israelit war ... nur als ein Mitglied des Volkes ein Kind Jahve's, Sohn Jahve's war eigentl. nur Israel, sofern es dem Herrn sein Volkstum verdankte»; *Orelli* i Zöckler Hdb. I, 1, 440. Jfr *Riehm-Pahncke* 28, 40, 228; *H. Schultz* Altt. Theol. 528 och en specialundersökning af *C. Wittichen* Die Idee des Gottes als des Vaters 1865.

27 heter, att han skall säga till Gud: אָבִי אָתָּה, gör han det endast ss. den, där i sin konungsliga ställning bildar spetsen af folket, och detsamma åsyftas, då konungen 2: 7; 89: 28 kallas »Guds son».

Äfven 68: 6, där Gud betecknas ss. »de faderlösas fader» (אֲבִי יְתוֹמִים) och därmed ställes i relation till enskilda inom folket, afses tydligen endast det yttre förhållandet af försörjare, hjälpare, jfr 10: 14. Visserligen kan man i uttryck sådana som דּוֹר בָּנֶיךָ (73: 15 jfr 103: 13) spåra en begynnande tendens till förinnerligande af förhållandet till enskilda fromma[1]), men äfven här tänkas dessa mera ss. ett helt af enskilda (דור בניך »ein Gattungsname» liksom 5 M. 14: 1, Delitzsch), i hvilka barnaskapsförhållandet väl har fått en inre verklighet, men som inträdt i detta förhållande endast ss. medlemmar af församlingen. Något individuelt tyckas sångarne icke hafva inlagt i dessa uttryck[2]) och därmed ej kommit utöfver den gammaltestamentliga ståndpunkten i allmänhet, om de också måste erkännas på denna ståndpunkt hafva här liksom i andra fall närmat sig gränsen för det N. T.[3]).

Stundom omnämnes i Psaltaren på ett särskildt sätt »*Guds ande*» רוּחַ אֱלֹהִים, som naturligen ej får uppfattas i N. T. mening, men hvars närmare bestämmande faller sig svårt. »Ruach Elohim» synes dels liksom i Pentateuken utgöra en Guds kraft, hvilken (liksom hans ord) vid skapelsen var verksam (33: 6), från hvilken denna fortfarande erhåller sitt lif (104: 29 f.) och som förmedlar Guds närvaro

---

1) *Orelli* i Zöcklers Hdb. I, 1, 453.

2) Jfr »Dadurch unterscheidet sich im Punkte der *υἱοθεσία* das N. T. vom Alten, dass im A. T. nur immer Israel als Volk בן, oder als Gesamtheit בנים heisst, dass aber noch nicht der Einzelne und zwar in seiner unmittelbaren Bez. zu Gott sich Kind Gottes zu nennen wagen durfte». *Delitzsch* Kom. till ps. 73: 15. Jfr Jes. 1: 2; 30: 1; 5 M. 14: 1. Sammalunda tyckes förhållandet vara med Sap. Salom. II: 13, 16, 18 etc., där Gud genom visheten säges vara »de rättfärdigas fader», ty äfven där har individen ej klart betecknats.

3) *W. Schultz* Ps.-Kom. 5.

i densamma, sål. äfven hos människorna (139: 7)[1], dels föreställes han mera bestämdt qvalificerad, ss. en god, helig ande, hvilken hos människorna förverkligar deras medvetande om gemenskap med Gud, praktiskt leder dem på en rätt väg (143: 10) och som de genom sin olydnad kunna förtörna (106: 33), så att han viker ifrån dem (51: 13)[2]. I den senare betydelsen, som kan jämföras med מַלְאַךְ יהוה, ligger en personlig uppfattning af רוּחַ ganska nära[3].

Äfven Guds *ord* omnämnes i Ps. på ett sätt, som angifver, att därmed icke menas allenast ett tomt ord utan en fortlefvande kraft, då det t. ex. säges, att himmelen är gjord därigenom (בִּדְבַר יהוה 33: 6), att Gud genom dess utsändande icke blott frambringar naturföreteelser ss. snö, hagel, tö (147: 16 f.) utan äfven helbregdagjort och räddat sitt folk (107: 20, jfr 119: 50). Ja, hans genom profeterna uttalade ord tänkes ss. en i folkens historia insatt kraft, som visserligen tidtals är fördold, men en gång skall visa sig verksam, och äfven i denna mening vänta sångarne på hans ord (119: 81, 114, 147; 130: 5)[4].

Däremot visar sig מלאך יהוה »Herrens ängel», som i Pentateukens berättelser spelar en så framstående roll, i Psaltaren vara långt tillbakaskjuten, så att han endast några gånger omnämnes (34: 8; 35: 5, 6)[5]; måhända sammanhänger detta därmed, att en annan gestalt: Guds vishet mera framträder och verkar[6]) (jfr 104: 24; 136: 5).

Oftare möta i Psaltaren *änglarne* בְּנֵי אֵלִים (29: 1; 89: 7), med hvilken benämning deras skapelse efter Guds afbild

---

1) Äfven i Pentateuken synas dock några uttryck ss. 2 M. 31: 3; 4 M. 11: 29 innebära en begynnande högre uppfattning af anden, ss. förmedlande andliga gåfvor; jfr *Orelli* i Zöcklers Hdb. I, 1, 433.

2) Jfr *Oehler* Theol. 222.

3) Jfr *Hengstenberg* Ps.-Kom t. 33: 6; *Smend* Rel.-Gesch. 463.

4) Jfr *Smend* Rel.-Gesch. 464.

5) Enligt *Cheyne* (The Origin 323) skulle detta sammanhänga med änglalärans sena utveckling: föga konsekvent af den, som anser hela Ps. (utom möjl. ps. 18) efterexilisk.

6) Så *Orelli* i Zöcklers Hdb. I, 1, 454.

förmodligen antydes[1]). De tänkas deltaga i Guds lof (103: 20; 148: 2), afbida hans befallningar (91: 11), utföra dessa (103: 20), isynnerhet uppdraget att skydda de fromma (91: 11) och hjälpa dem ur nöden (34: 8), men ock att verkställa Guds hemsökelser öfver de ogudaktige, jfr 78: 49, där מַלְאֲכֵי רָעִים ej betyder »onda änglar» utan »olycksbringande änglar», således goda andar, som utföra Guds straffdomar öfver onda människor[2]). Däremot framträder icke på något ställe i Psaltaren uppfattningen af onda änglar ss. fiender till Gud, och ännu mindre af den onde ss. hans personlige motståndare. Ps. 109: 6 är שָׂטָן enligt den vanliga tolkningen icke = Satan (ss. Nom. propr. har ordet öfverallt utom 1 Kr. 20: 1 bestämd artikel) utan en enskild människa, jfr 109: 20, där pl. af detta ord: שֹׂטְנַי möter.

E. Till Psaltarens uppfattning af Gudsbegreppet hör slutligen äfven det sätt, hvarpå den för den enskildes rättsmedvetande framställer Guds handlingssätt i världsstyrelsen: dess *Teodicee*. Guds förhållande till människorna och i första hand till sitt folk tänkes, ss. sid. 158 blifvit påpekadt, hvila på den s. k. vedergällningsteorien, så att Gud handlar med människorna ss. de med honom[3]). Men i samma mån som sångarne bland Guds egenskaper framhålla hans rättfärdighet och sätta sin förtröstan därtill, blir det en maktpåliggande uppgift att därmed bringa i samklang hans världs-

1) Så *Delitzsch* Psychol. 63. De Wette's slutsats af 104: 4, att änglarna blott skulle vara personifikationer af naturkrafterna, är förhastad, och osannolik är *H. Schultz'* mening (Altt. Theol. 598), att uttrycket אֵלִים 58: 2, אֱלֹהִים 82: 6 egentl. skulle afse sammankrympta fornsemitiska gudomligheter; jfr *Bæthgen* Kom. t. st.

2) Så ock מלאך המשחית 2 S. 24: 16, jfrdt med hufvudstället 2 M. 12: 13, 23 enligt de flesta kommentatorer (*Olshausen*, *Delitzsch*, *Hupfeld*, *Cheyne*, *Stade*, *W. Schultz* m. fl.); blott på 3 ställen Job kap. 1—2, Zak. 3: 1 och 1 Kr. 21: 1 är השטן = Satan. *Orelli* i Zöckler Hdb. I, 1, 454; jfr *Oehler* Theol. 711 f.

3) Denna åskådning är i G. T. allmänt förherskande, äfven den israelitiska historieskrifningen utgår från densamma; jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 592.

regering, hvilken så ofta synes väcka anstöt för rättskänslan (jfr 22: 1 f.; 44: 18—23), då den gynnar den ogudaktige med lycka och välgång (10: 5), under det den fromme tryckes af motgång och nöd (73: 12—14)[1]. På Gamla Testamentets ståndpunkt, där synvidden i allmänhet var inskränkt till lifvet på denna sidan grafven, visar det sig vara synnerligen svårt att erhålla ett tillfredsställande svar på denna fråga, som var ett hufvudproblem för den religiösa reflexionen[2].

Psalmerna 37, 49 och 73, som företrädesvis behandla frågan om den gudlöses medgång, söka att lösa motsägelsen med en hänvisning till obeständigheten af denna om än så skimrande lycka och de ogudaktiges hastiga undergång. Icke nog med att deras anslag mot de fromma gå om intet (37: 12): de svärd de dragit mot andra träffa dem själfva (v. 14 f.), deras makt skall krossas (v. 17), äfven de själfva drifvas till dödsriket ss. får (49: 15) och utrotas (37: 20, 34) innan kort (v. 10), ja, de varda till intet i ett ögonblick och få en ända med förskräckelse (73: 19), hvarvid de måste lemna all den härlighet, hvaröfver de tillförne yfdes (49: 18); och deras undergång drabbar äfven deras efterkommande, hvilka skola varda utrotade (37: 28, jfr 92: 8, 10)[3].

I motsats härtill framhålles med afseende på de fromma, att rättfärdighet skall dock åter komma till rätt (94: 15), hvarför de, utan att harmas öfver de ondas välgång (73: 21 f.), lugnt kunna förtrösta på Jahvä och befalla honom sin väg (37: 3—5), ty han icke blott uppehåller dem, så att de icke störta (v. 24), utan hjälper dem utur all deras nöd (34: 20). Han utför deras sak och låter deras rättfärdighet framgå ss. ljuset (37: 6), han bevarar deras arfvedel, så att de skola besitta landet (sjufaldig försäkran därom i ps. 37),

1) Jfr *Davison* Praises 163 f.

2) *Riehm-Pahncke* 180.

3) Att straffdomen tänkes drabba äfven de efterkommande är i enlighet med den G. T. åskådningen om den nära samhörigheten mellan ascendenter och descendenter, hvilken synes sammanhänga med animistiska föreställningar. Jfr *Stade* Gesch. Israels I, 393.

och i sinom tid råda öfver de ogudaktiga (49: 15), äfven deras säd skall få sitt bröd och varda välsignad (37: 25, 26), ja Gud leder väl efter sin vishet, men han skall sedan upptaga dem med ära (73: 24[1]); jfr 92: 11—13).

I ps. 77 behandlas problemet något annorlunda. Där uttalar den fromme sin ångestfulla fråga, om Gud förgätit vara nådig, så att han förgäfves får ropa till honom, men han kämpar sig till förtröstan genom betraktande af Guds förra välgärningar mot sitt folk, till hvilket sångaren hör[2]).

I korthet sagdt ligger lösningen i den öfvertygelsen, att medan de ogudaktige trots sin medgång snart skola taga ända med förskräckelse, leder Gud de frommas väg så, att de icke allenast blifva bevarade utan till sist komma till ära[3]), och alltid kvarstår den förhoppningen för den enskilde, att om också han går under, så skola dock hans efterkommande och hans folk i sinom tid lefva upp och undfå välsignelse. Denna tröstegrund var det så mycket lättare att tillägna sig, som den enskilde genom en synnerligen stark samhörighetskänsla förenades med de sina, och sambandet mellan ascendenter och descendenter i den allmänna åskådningen hade särdeles stor betydelse[4]). Dessutom hade ju hela judendomen en sådan karaktär, att den med rätta kunde sägas vara »eine Religion der Hoffnung»[5]), hvilket gjorde det för den enskilde lättare att i en framtid hoppas på den hjälp, som han icke för det närvarande såg sig erhålla.

I allmänhet tänktes lösningen sålunda förlagd till jordelifvets område. Problemet om de frommes lidande har i Psaltaren i allm. icke ännu erhållit den djupare uppfattningen som i Jobsboken, där lidandet hufvudsakligen ss. en

---

1) Tviflet på läsarten (jfr *Wellhausens* emendation וְאַחֲרֶיךָ בְּיָד תִּקָּחֵנִי och *Smend* Rel.-Gesch. 453) synes öfverflödigt; jfr *Bæthgen* Kom. t. st.

2) Jfr *Davison* Praises 166 f.

3) Jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 593 f.

4) Jfr *Strack* i Zöcklers Hdb. I, 1, 381. Detta förhållande fortfar än i dag i en anmärkningsvärdt hög grad hos Judarne.

5) Jfr *Smend* Rel.-Gesch. 452.

pröfning af den fromme får sitt berättigande, men enstaka uttryck i Ps. låta lidandet icke blott afse den frommes tuktan och uppfostran, jfr 66: 10; 94: 12[1]), utan antyda t. o. m. en fullare lösning, då de peka på en slutlig dom, hvilken icke synes falla inom jordelifvets sfär, ex. 17: 14, 15; 49: 15, 16, eller ss. 73: 25 visa, att sångaren gent emot lifvets motsägelser och svårigheter tager sin tillflykt till Jahvä och hängifver sig åt honom med en så stark förtröstan och i honom finner en sådan fröjd, att han, äfven om kropp och själ försmäktade, i honom »har sitt hjärtas klippa och sin del evinnerligen». Genom och i tillförsikten till Jahvä framskymtar här otvifvelaktigt för sångarens ande ett lif, som sträcker sig utöfver grafven och hvari en lösning kan tänkas äga rum[2]).

§ 16. **Psaltarens psykologi.**[3])

A. Människans uppfattning af sig själf står i nära förhållande till hennes Gudsbegrepp. Detta framträder i Psaltaren bl. a. på det sätt, att den höga föreställning, som i allmänhet råder om Gud, hans väsende, egenskaper och världsregering, motsvaras af en hög uppfattning af

---

1) Så framställes lidandet utanför Psaltaren isynnerhet i Elihutalen i Job (kap. 32—37). Den af några ss. *Schwally* o. a. (Leb. nach d. Tode 108) uttalade meningen, att Jobsbokens lösning blott skulle bestå i resignation, »nicht ein Vertranen sondern ein Fatalismus», är ohållbar. Jfr *Orelli* i Zöcklers Hdb. I, 1, 455; *H. Schultz* Altt. Theol. 595.

2) Jfr sid. 176; *Tholuck* Einl. 46 f.

3) Litteratur: Utom de förut citerade bibelteologiska arbetena af *Oehler*, *Riehm-Pahncke*, *H. Schultz* och *Smends* Rel.-Geschichte hänvisas till *Fr. Delitzsch* System der bibl. Psychologie², Leipzig 1861; *W. Rudin* Grunddragen till läran om menniskosjälen enligt den Hel. Skrift Upsala 1875 (Upsala Universitets årsskrift); *H. Wendt* Die Begriffe Fleisch u. Geist im bibl. Sprachgebrauch, Gotha 1878; *Schwally* Das Leben nach dem Tode, Giessen 1892; *Stade* Geschichte I, 415 f. samt artiklar i encyklopedierna ss. Seele, Herz m. fl. i Herzog-Plitt, och de resp. orden i lexika. Dessa arbeten beröra dock hela G. T:s skrifter.

människan, hennes väsen och uppgift. Men faller det sig svårt att sammanfatta de enskilda uttrycken till en helgjuten bild af Gudsbegreppet, så möta ej mindre svårigheter vid försöket att fixera och förena de vexlande strömningarna, hvilka i psalmerna frambryta, till en verklig bild af sångarnes psykologiska föreställningar, isynnerhet som deras yttranden ofta måste kompletteras från andra skrifter för att erhålla t. o. m. de gröfsta dragen af denna bild[1]).

Företrädesvis gäller detta i afseende på uttrycken om människans väsen och fortvaro efter döden.

Människan tänkes å ena sidan stå synnerligen högt; under det de andra varelserna blott äro verk af Guds vishet, således förverkligade Gudstankar (jfr 92: 6)[2]), är människan skapad till Guds afbild och Gud själf föga underlägsen, därför krönt med »ära och härlighet» כָּבוֹד וְהָדָר (8: 6), och till sin yttre ställning i naturen upphöjd till skapelsens herre, ty allting har Jahvä lagt under hennes fötter (v. 7—9). Människans själ kallas ofta t. o. m. כבוד, δόξα, sannolikt ss. en »Abglanz der göttlichen kabod», jfr 7: 6; 16: 9; 30: 13; 57: 9; 108: 2[3]).

Men å den andra sidan är hon af jord (10: 18), hennes lifsdagar ss. gräset (103: 15) och lifslängd ss. ett intet (39: 6), så att hon lyktar sina år som en suck (90: 9), ty skapad till שָׁוְא »nichts» (89: 48) är hon i själfva verket mindre än en fläkt הֶבֶל (62: 10), därför må hon ej förhäfva sig (10: 18)[4]), hon som är stoft inför Gud (103: 14).

B. Till sitt väsen tänkes människan bestå af »kropp» בָּשָׂר σῶμα och »själ» נֶפֶשׁ ψυχή (44: 26, 63: 2, 73: 26), så att åskådningen synes hufvudsakligen vara dikotomisk[5]). Dock omnämnes äfven »anden» רוּחַ πνεῦμα icke sällan, men det

1) Ehuru Ps. mer än någon annan af G. T:s skrifter har uttryck angående själslifvet, kan man dock ingalunda däraf bilda en verklig psykologi i vetenskaplig betydelse.

2) *Delitzsch* Psychol. 63.

3) *Hupf.-Nowack* Kom. till 7: 6; *Gesen.-Mühl.-Volck* lex.

4) Jfr *Oehler* Theol. 263.

5) *Stade* Geschichte I, 416; *Schwally* Leben nach d. Tode 5.

egentliga förhållandet är icke klart uttryckt. En ansats till trikotomisk uppfattning kan föreligga 16: 9, hvarest לֵב, כָּבוֹד (= נֶפֶשׁ) och בָּשָׂר uppräknas i denna ordning, ifall nämligen »leb», som eljes har en mycket vidsträckt betydelse (se sid. 170), här står = »ruach», således: ande, själ och kropp[1]), men tredelningen innebär i alla händelser icke en koordination af trenne självständiga element, ty נֶפֶשׁ bör i förhållande till רוּחַ enl. den allmänna meningen bland forskarne tänkas sekundärt (jfr 1 M. 2: 7), nämligen ss. ett utflöde däraf, ehuru den icke är ensamt detta.

Anden tyckes vara uppfattad så, att den utgör själens innersta, dess substans och alltfort tillströmmande lifskraft; den utgör lifsprincipen till själen ss. det aktuella lifvet och bildar människans personlighet[2]). Den kan förnyas (51: 12) och betecknar jämte lifsprincipen äfven lefnadsmodet, ex. en sönderbruten (51: 19), försmäktande (143: 4) ande, och hela viljeriktningen, ex. villighetens ande (51: 14), en trofast (78: 8), frimodig (57: 8), svekfri ande (32: 2), och synes 77: 7 vara t. o. m. »Subjekt des Erkennens»[3]).

Själen, som förmedlar anden med kroppen, tänkes ss. sätet för alla känslor, önskningar och begär, ex. glädje (35: 9), mättnad ss. af märg och fett (63: 6), lusta (10: 3), äfven bedröfvelse (42: 6, 12; 43: 5), så att den blir mätt på lidande (88: 4), vämjes, försmäktar, hungrar (107: 5, 9, 18) och behöfver tröst (77: 3). Men själen har ock sådana yttringar, som vi tillägga anden, ty den har sin ro i Gud (62: 2, 6), lyfter sig till honom i längtan (42: 1 f.; 84: 3 f.), väntar (33: 20), lofvar honom (103: 1 f.; 104: 1 m. fl.) och berömmer sig af honom (34: 3) m. m. Själen kan sägas bilda män-

1) Jfr kardinalstället för trikotomien i N. T.: 1 Tess. 5: 23. I ps. 84: 3 nämnas däremot själ, hjärta och kropp. Jfr *Delitzsch* Psychol. 98.

2) Obs. talesättet רוּחַ חַיִּים »lifgifvande ande» men נֶפֶשׁ חַיָּה »lefvande själ». Jfr *Riehm-Pahncke* 187; *Oehler* Theol. 234 f.; *Rudin* om menniskosjälen 15.

3) Om utvecklingen af ruachs betydelse, se närmare *Smend* Rel.-Geschichte 460 f.

niskans individualitet och beteckna hennes aktuella lif[1]). Om den beröfvas anden, blir den kraftlös och sjunker ss. en skugga ned i Scheol (jfr 16: 10, äfven 146: 4), tänkes på visst sätt fortvara där (se sid. 172 f.), men kan ock räddas därur (30: 4).

I allmänhet är språkbruket i fråga om »ruach» och »näfäsch» tämligen konstant, och i vissa fall kan det ena icke företräda det andra. Någon gång synas de emellertid användas nästan promiscue, ex. נַפְשִׁי נִבְהֲלָה 6: 4 jämfördt med וַתִּפָּעֶם רוּחוֹ 1 M. 41: 8, i det att själens förbindelse med anden mera framhålles[2]). Men å andra sidan framträder själens innerliga förening med kroppen i sådana uttryck som »späka själen med fasta» (35: 13, jfr 69: 11) och däri, att själens förnimmelser af lust eller dess motsats »tränga ut och afspegla sig i kroppen», ex. 6: 4, 8; 88: 4, 10 och flerestädes[3]).

Vid självtilltal vänder det talande subjektet (jaget) sig till anden eller oftare själen, ex. 42—43, 103, 104, 116: 7, och förhållandet mellan jaget och dessa, hvilket enligt vår uppfattning bäst skulle återgifvas med בִּי eller בְּקִרְבִּי, som också någon gång, ehuru sällan, möter i Psaltaren, ex. 107: 5, jfr 39: 4, hvarvid jaget tänkes i sig innesluta dem, betecknas stundom — egendomligt nog — med עָלַי, ex. עָלַי רוּחִי 142: 4; 143: 4; עָלַי נַפְשִׁי 42: 5-7, 12; 43: 5, i det att »jaget» tänkes ss. ett centrum, hvilket har dem omkring sig på ett periferiskt sätt[4]).

---

1) Människan ej blott *har* själ utan *är* en lefvande själ, däraf bruket af »näfäsch» med suffix af pron. pers. för att ange en person, ex. 3: 3; 11: 1 m. fl., jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 628. Däremot förlägga sångarne (liksom äfven de andra författarne i Vetus) tänkandet icke till »näfäsch» utan till »lebb».

2) Så mest om sinnesaffekter ss. glädje, sorg och dyl. Dock får man väl fasthålla den skillnaden, att själen är det eg. subjektet, och dess rörelse, då den blir särskildt djup, tränger till anden. Så *Rudin* om menniskosjälen 30.

3) Jfr *Rudin* om menniskosjälen 84 f.

4) Jfr *Delitzsch* Psychol. 105, 151 f.

C. Såsom medelpunkten för människans både kroppsliga och andliga lif framställes dock egentligen לֵב »hjärtat»[1]), hvilket är den medvetna enheten för såväl det teoretiska som det praktiska lifvets funktioner[2]). Det betecknar nämligen dels organet för känslorna och affekterna, ss. glädje (4: 8; 13: 6; 19: 9; 28: 7; 33: 21; 104: 15), frimodighet (57: 8; 108: 2), fruktan (27: 3; 143: 4), ångest (55: 5), förbittring (73: 21), förkrosselse (109: 16, jfr 38: 9; 147: 3), så att det kan försmäkta (61: 3) och vara ss. smältande vax (22: 15); dels äfven organet för tänkandet (49: 4; 19: 15) och tankarne (73: 7), hvarför det talas om »visdomens (= vist) hjärta» (90: 12) och att »rikta sitt hjärta på» = uppmärksamma (48: 14), så att det rentaf motsvarar förståndet; dels angifver »leb» också viljan och dess yttringar, ss. önskan (21: 3; 37: 4), jfr ett brinnande hjärta (39: 4), och äfven hat (105: 25). Isynnerhet möter det ofta ss. centrum för det religiöst-sedliga lifvet[3]), för förtröstan på Gud (28: 7), hvars lag är i hjärtat (37: 31; 40: 9), och det heter: tala sanning af hjärtat (15: 2) m. fl., men ock: föreha orätt i hjärtat (66: 18), fara vilse (95: 10), hvarvid det affaller (44: 19) l. förstockas (17: 10; 95: 8). Det betecknar äfven sinnesriktningen, jfr sådana uttryck som ett rent (51: 12), redligt (78: 72; 101: 2), ståndaktigt (78: 37) hjärta, men ock ett hårdt (81: 13), vrångt (101: 4), högmodigt hjärta (101: 5) m. m. Då hjärtat sålunda är enhet för så mångfaldiga yttringar[4]), äro dess tankar djupa (64: 7), så att det behöfver af Gud utran-

---

1) Detta sammanhänger med den föreställningen, att »själen är i blodet» (3 M. 17: 11), hvilket beherskas af hjärtat; jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 628. Enligt *Wendt* skulle »leb» bättre återgifvas med »sinne».

2) Hjärtat tänkes både receptivt, ex. 41: 7, och produktivt, ex. 42: 5, 62: 9; jfr *Rudin* om menniskosjälen 89; äfven *Oehler* Theol. 239; *Delitzsch* Psychol. 250. I ps. 73: 26 beteckna שְׁאֵרִי וּלְבָבִי hela sammanfattningen af människans yttre och inre lif. שְׁאֵר = בָּשָׂר.

3) Jfr *Ges.-Mühl.-Volck* lex., efter *Delitzsch* Psychol. 248 f.

4) Så får väl förklaras uttrycket »förena hjärtat[s tankar och begär] till Guds fruktan» 86: 11, jfr dock *Rudin* om menniskosjälen 90.

sakas (139: 23), han, som känner dess lönligheter (44: 22), och då det uppfattas ss. medelpunkten för lifvet, säges människan» lefva eller dö», allteftersom hennes hjärta har förnimmelse af lust eller dess motsats, jfr 22: 27; 69: 33[1]).

Då äfven »ruach», ss. ofvan blifvit antydt, kan beteckna lifsriktningen, så kunna åtskilliga andens eller karaktärens egenskaper tilläggas än »ruach» än »leb», ex. en »bruten ande» och ett »brutet hjärta» רוּחַ נִשְׁבָּרָה och לֵב נִשְׁבָּר (51: 19, jfr 34: 19), en fast, frimodig (נכוֹן) ande (57: 8) och hjärta (112: 7, jfr 10: 17; 78: 8); vara oroligt (סחרחר) säges om hjärtat 38: 11, ungefär detsamma om anden 1 M. 41: 8, »vilsefarande» תוֹעִים i anden Jes. 29: 24 och i hjärtat ps. 95: 10 m. fl. Dock synes härvid den skillnad kunna spåras, att genom »leb» betonas människans själfbestämning mera än genom »ruach»[2]).

Äfvenså kunna »näfäsch» och »leb» stå promiscue i fråga om affekter, ex. glädje tillskrifves bådadera 16: 9; fruktan tillägges själen (6: 4), hjärtat (143: 4, jfr 13: 3 och 5 M. 28: 65), önskan fins hos själen (10: 3), hos hjärtat (21: 3) o. s. v., men med den distinktionen, att då de tilläggas själen betonas mera den så att säga yttre funktionen, om de tillskrifves hjärtat, mera det i människans inre herskande tillståndet[3]).

Angående den enskilda människosjälens uppkomst må slutligen tilläggas, att då det israelitiska folket icke synes hafva utbildat någon bestämd åsikt därom, finnas uttryck, som kunna tydas än mera traducianskt än mera kreatianskt; till det förra af dessa hör väl ps. 139: 15 f., där man, ehuru säkerligen med orätt, trott sig finna ett stöd för själens preexistens[4]).

---

1) Jfr *Rudin* a. a. 108 f. Emedan hjärtat sålunda fattas ss. organet för de inre själsrörelserna, omvexla därmed hos sångarne ofta uttryck för andra inre lifsorgan, ss. כְּלָיוֹת 16: 7; 26: 2; מֵעִים 40: 9; קֶרֶב 64: 7; 103: 1; jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 628.

2) Så framstäldt af *Riehm-Pahncke* 188 f.

3) *Oehler* Theol. 241.

4) Jfr *Delitzsch* Psychol. 111; *Oehler* a. a. 237.

D. I sammanhang med framställningen af sångarnes ideer om människans väsen, må äfven påpekas de föreställningar, som de visa sig hafva angående människosjälens odödlighet och tillståndet efter döden[1]), ehuru uttrycken i denna punkt både äro så sväfvande och så ofullständiga, att man svårligen på dem kan bygga någon tillförlitlig framställning. Det dunkel, som i allmänhet hvilar öfver detta ämne i Vetus, omsluter nästan lika ogenomträngligt äfven psalmerna[2]).

Några uttryck, ss. »Du återtager anden, så dö de» (eg. »gifva upp anden» יִגְוָעוּן, sagdt om både människor och djur), »och vända åter till stoft» (104: 29, jfr 146: 4), och »jag far hädan och är icke mera till» (39: 14), synas vid första påseendet innebära den föreställningen, att människans väsen skulle med döden vara fullkomligt tillintetgjordt, ss. de verkligen någon gång blifvit uppfattade[3]), men de vilja i sak nog icke angifva detta. Det förra (39: 14) bör tolkas enl. 37: 36, där det heter:

»jag gick förbi [den trotsige ogudaktige], och han var borta,
jag sökte efter honom, men han fans icke»,

och uttrycker alltså endast, att människan icke längre fins i lifvet på jorden; det först anförda stället (104: 29) synes ej behöfva innebära mer, än hvad man vanligen menar med död, d. v. s. skilsmässan mellan kropp och ande. Om man i dessa ställen inlade föreställningen om en fullständig för-

1) Då här endast de allmännaste grunddragen kunna upptagas, hänvisas för en fullständigare framställning till *F. Böttcher* De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus Dresden 1846; *Schwally* Leben nach d. Tode, vidare de förut nämda bibelteologiska arbetena (se sid. 166) och specialartiklar i encyklopedierna samt *Delitzsch* Psychologi 407 f. och *Stade* Geschichte I, 418 f.

2) Att G. T:s författare i allm. fått förblifva i ovisshet om det tillkommande, får väl åtminstone till en del sin förklaring däri, att »it is well for the soul to think of God rather then heaven» (*Davison* Praises 172) och har särskildt för psalmsångarnes inre utveckling haft stor betydelse.

3) Så *H. A. Hahn* De spe immortalitatis sub V. T. gradatim exculta, Breslau 1845; jfr *Oehler* Theol. 26.

intelse, så skulle denna allt för mycket strida mot den åskådning, som i Gamla Testamentet öfverhufvud var förherskande. Ty redan i de älsta delarne af dess skrifter tänkes döden icke medföra existensens fulla tillintetgörelse, utan Israel har i likhet med de gamla folken i allmänhet haft en viss föreställning om den mänskliga personlighetens fortvaro efter döden[1]), vare sig denna föreställning, ss. många nyare exegeter mena, från början stod i sammanhang med animistiska åskådningar och därtill hörande »Ahnenkultus»[2]), eller den utvecklat sig oberoende däraf, en fråga, hvilken det här icke är tillfälle att närmare behandla[3]). Om, såsom möjligt är, dylika ideer förut varit förherskande, så hade tron på personlighetens fortvaro efter döden däri ett kraftigt stöd, och i den renare form, i hvilken Jahväismen omdanade densamma, vann den så mycket lättare insteg. Men visst är, att Jahväismen vid den tid, då äfven de tidigaste psalmerna författades, utvecklat sig i skarp motsats till de animistiska ceremonierna[4]), och i Psaltaren möta därför icke några uttryck, som antyda ett omedelbart sammanhang med animismen (utom möjligen 49: 20). Öfverhufvud äro dock föreställningarna i Psaltaren om fort-

1) *Orelli* i Zöcklers Hdb I, 1, 444; *H. Schultz* Altt. Theol. 693; *Riehm-Pahncke* 189 f. Jfr *L. Bergström* Mensklighetens mål, I Eskatologiens historia Gefle 1890, sid. 9 f. en öfversikt af de gamla folkens eskatologiska föreställningar.

2) Så *Stade* Geschichte I, 388 f.; *Reuss* Geschichte 168; *Schwally* Leben nach d. Tode 19 f.. 95; *Kayser-Marti* Theologie des A. T:s 111.

3) Då Israeliterna öfverallt och alltjämt voro omgifna af folk med animistiska föreställningar (både i Egypten, Arabien och Kanaan) och Abraham redan i Mesopotamien vistats bland folk med dylik åskådning, är det ganska sannolikt, att äfven Isr. utgått från samma ideer, och åtskilliga förhållanden i Israel häntyda på dylikt ursprung. Men hvarför nyare forskare hålla före, att det blott var från Kanaaniternas animism, som Israeliterna rönt inflytande, är svårt att inse, om man eljes erkänner vistelsen i Egypten och ökenvandringen ss. historiska.

4) Jfr bl. a. förbudet mot andebesvärjelser 3 M. 19: 31; 20: 6, 27; 5 M. 18: 11; 1 S. 28: 3; Jes. 8: 19, se *Stade* Geschichte I, 439.

varon efter döden desamma, som i Gamla Testamentets öfriga skrifter.

I enlighet med dessa föreställningar böra de anförda psalmställena därför uppfattas så, att de ej uttrycka existensens förintelse, utan allenast den stora förändring, som döden i motsats till lifvet naturligen medför[1]).

Hvad denna förändring i afseende på människans väsen egentligen innebär för sångarnes uppfattning, torde vara svårt att närmare fixera. Af åtskilliga ställen framgår, att det är själen, som tänkes dö (jfr 30: 4; 86: 13), i det att den i döden beröfvas all från anden רוח kommande lifskraft (jfr 104: 29), men dock fortlefver på något sätt, ty sångaren prisar Gud, emedan »han fört hans själ upp ur dödsriket och gjort honom lefvande» (30: 4), dock är det i alla händelser blott ss. en kraftlös skugga. Därför kallas de aflidna 88: 11 liksom flerestädes i G. T. רפאים[2]), hvilket synes betyda »kraftlösa», jfr v. 5, där »fara ned i grafven» är parallelt med att vara ss. »en man utan lifskraft» (גְּבוֹר אֵין־אֱיָל); och tillståndet efter döden föreställes ss. eländigt och dystert i jämförelse med alla jordelifvets förmåner, hvilka man genom döden på en gång blifvit beröfvad, jfr 49: 18; 55: 16, hvarför det rentaf kallas אבדון förderf (18: 12), så att huru torftigt det jordiska lifvet än må vara, betraktas det dock ss. något godt[3]).

E. De dödas boning (שְׁאוֹל ʿΑιδης)[4]), som icke sällan omnämnes, uppfattas tydligen ss. skild från grafven, ehuru uttrycken stundom äro synonyma (jfr 88: 7), och

1) Jfr *Riehm-Pahncke* 190; *H. Schultz* Altt. Theol. 699.

2) רְפָאִים härledes allmänt af st. רָפָה »v. långsträckt», »slapp» (jfr מַת af מת = utsträcka), se lex. och *Oehler* Theol. 268; *H. Schultz* Altt. Theol. 700; *Stade* Gesch. I, 420; *Schwally* Leben nach d. Tode 65. Med den förstnämda betydelsen sammanhänger bruket af רְפָאִים ss. namn på urtidens jättefolk.

3) Jfr det bekanta uttrycket: »bättre en lefvande hund än ett dödt läjon», Pred. 9: 4 f.

4) Omtvistadt är, huruvida Scheolbegreppet uppkommit genom ett förallmänligande af grafvarne (så t. ex. *Stade* Gesch. I, 418), eller hela föreställningen är ett lån från annat håll (från Akkaderna?).

föreställes vara belägen i djupet (שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה 86: 13), i 63: 10 t. o. m. »jordens nedersta rum» (תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ), hvarför det heter »fara ned» l. »drifvas ned» dit 49: 15 (liksom »nedstiga» i gropen l. grafven ps. 28: 1, jfr 1 M. 37: 35)[1]. Där i det tysta (דוּמָה 94: 17; 115: 17) likna de döda »slumrande» (שֹׁכְבֵי קֶבֶר 88: 6 LXX), på hvilka »Gud ej mera tänker» (88: 6)[2], och i detta mörka djup (88: 9), där de aldrig skola se ljuset (49: 20), och detta glömskans land (אֶרֶץ נְשִׁיָּה 88: 13) synas de icke känna Guds under och rättfärdighet (88: 13), kunna icke häller uppstå och prisa Gud (6: 6; 88: 11 f.; 115: 17, jfr Jes. 26: 14). Till följd af denna dystra föreställning om Scheol, där Gud icke åkallas eller prisas, söka sångarne ofta beveka honom att förskona dem för döden, ss. 6: 6; 30: 10; 88: 11 m. fl.[3]).

Men å andra sidan ingår det i deras åskådning, att de aflidna hafva vissa förmögenheter kvar, de kunna tänka och minnas, ty de hafva igenkänningsförmåga (jfr den åskådliga igenkännings-scenen Jes. 14: 9 f., äfven 1 M. 37: 35), och de tänkas bättre än de lefvande känna tillkommande ting (jfr 1 S. 28). I Scheol gruppera de sig familje- och släktvis, ja äfven folkvis (Hez. 32: 22), däraf belyses det enstaka, ps. 49: 20 mötande uttrycket »komma till sina fäders släkt» (עַד־דּוֹר אֲבוֹתָיו), hvilket bör sammanställas med det från Pentateuken bekanta »samlas till sitt folk» l. »sina fäder»[4]). Vid denna gruppering komma sål. ej några etiska betingelser i betraktande, så att fromma och gudlösa ss. sådana skulle samlas på olika ställen, och olika sedlig be-

---

1) Därför synes שְׁאוֹל bättre härledas af שָׁעַל »v. låg» (med försvagning af ע till א), ss. de flesta lex. uppgifva, än af שָׁאַל »v. slapp» (så t. ex. *Hupfeld* Ps.-Kom.[2] t. ps. 6: 6 och *Delitzsch* Kom. t. 6: 6) eller af שָׁאַל »fordra» sål.: »infordraren» (enl. äldre etymologi), ifall ej ordet är = assyr. »šu'âlu» »stor stad» och lån därifrån (jfr *Schrader*, *Frd. Delitzsch*, *F. Hommel* m. fl.).

2) Dock tänkas de aflidna där ingalunda vara fördolda för Guds blickar, jfr 139: 8.

3) Jfr *Hupfeld-Nowack* Kom. t. ps. 6: 6.

4) 1 M. 25: 8, 17; 49: 33; 4 M. 20: 24, 26 m. fl.

skaffenhet medföra olika tillstånd, utan hänsynen till den naturliga släktskapen är det hufvudsakligen bestämmande[1]).

F. Dock möta i psalmerna jämte de förut anförda ställena några enskilda uttryck, hvilka, isynnerhet om de sammanställas med andra i Vetus, torde på ett något mera bestämdt sätt peka ut öfver döden genom att antyda ett lif, som af densamma icke tillintetgöres.

Odödlighetsbegreppet har i Gamla Testamentet utbildat sig på flera vägar. Dels har det framgått ur det religiösa rättsmedvetandet[2]), hvilket i samma mån, som den individuella ansvarighetskänslan klart uppfattades, icke kunde finna sig helt tillfredsstäldt med den vanliga världsordningens moraliska resultat, utan fordrade en vedergällning af både ondt och godt, hvilken då dess inträffande hos efterkommande icke kändes göra tillfyllest, måste åtminstone delvis falla utanför det jordiska lifvets gränser, jfr 73: 24 och isynnerhet 49: 15, där det förefaller, som om de ogudaktiga i Scheol tänktes blifva utsatta för en fullständigare förstörelse[3]).

Dels har det utbildats ur det kyrkligt politiska messiasbegreppet[4]), ty då förhoppningarna om ett jordiskt messiasrike genom statens fall grusades, blef man nödgad att så småningom tänka sig upprättandet af detta rike på ett annat sätt. Om ock Hosea 6: 1, 2 vid sitt ord om att uppstå på den tredje dagen endast åsyftar efterkommande, genera-

---

1) Till Scheol-föreställningen i Ps. bör tilläggas, att trots den i öfrigt lifliga framställningen blott föga personifikation däraf möter. Dit hör kanske 18: 6; 116: 3, enl. hvilka Scheol tänkes ss. ett slags »Ungeheuer», som jagar människan (jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 700), liksom döden 49: 15 liknas vid en herde, som vallar de aflidna; jfr *Riehm* art. Hölle i Hdwb.

2) Jfr *Schwally* Leben nach d. Tode 107 f.

3) Se *Schultz* Ps.-Kom. 8; *Rudin* Om menniskosjälen 34; *Oehler* Theol. 894. Jfr Job 19: 25 f. enligt *Ewald*, *Hupfeld*, *Dillmann*, *König*, *Delitzsch*, *Zöckler*, äfven *Smend* Rel.-Gesch. 499.

4) *Schwally* Leben nach d. Tode 113 f.

tioner, så är dock Israels upprättelse genom en uppståndelse från de döda tydligt uttalad Hez. 37 (på bildlikt sätt), Jes. 26: 19 ss. ett verkligt hopp med afseende på Guds folk, och för den enskilde ss. en befrielse från döden Jes. 25: 6—8, men framför allt i Dan. 12: 2 f., som dock härrör från Gamla Testamentets senaste tider[1]).

Dels synes odödlighetsmedvetandet hafva utvecklat sig på den subjektiva fromhetens och trosvisshetens väg, och detta har isynnerhet i Psaltaren varit förhållandet. Den enskilde sångaren har nämligen i den innerliga föreningen med Gud ss. lifvets källa känt sig till sin ande erhålla en sådan fullhet af lifskraft, att därigenom den aningen uppstått, att denna förening icke af något, icke ens af döden kan upphäfvas[2]). Jfr 16: 10—11

»Du skall ej lemna min själ åt dödsriket,
du skall ej låta din fromme se grafven;
du skall kungöra mig lifvets väg,
hos dig är glädje till fyllest,
ljuflighet i din högra hand evinnerligen»;

vidare 17: 15

»Jag skall skåda ditt ansikte i rättfärdighet,
när jag uppvaknar, vill jag mätta mig af din åsyn».

och 73: 25 f.

»Hvem har jag i himmelen förutom dig?
Och när jag har dig, så har jag ej behag till något på jorden,
Om än min kropp och själ försmäkta,
Så är dock Gud mitt hjärtas klippa och min del evinnerligen»[3]).

---

1) Jfr *Orelli* i Zöcklers Hdb. I, 1, 467.

2) Det bör påpekas, att just de psalmer, hvilka utmärka sig för sin »mystiska» karaktär, ss. 16, 49, 73, 139 (jfr *Baer* Ind.- u. Gem.-Psalmen LXXXV), mest af alla innehålla uttryck för aningen om lifvets öfvermakt öfver döden.

3) Om dessa ställens betydelse se *Delitzsch* Ps-Kom. t. nämda ställen; *Perowne* Kom. t. ps. 16: 11; *Orelli* i Zöcklers Hdb. I, 1, 467. Enl. *H. Schultz* skulle dessa ps. på sin höjd kunna antyda en tillkommande räddning ur Scheol. Altt. Theol. 705.

På dessa ställen röjer sig omisskänneligen en dylik aning om ett lif äfven efter döden och möjligen äfven om en förlossning ur Scheol, hvilken på Nya Testamentets språk skulle kallas en uppståndelse från de döda. Visserligen hafva äfven dessa ställen blifvit så tolkade, att de skulle afse blott räddning från lekamligt lidande och nöd, och allt sålunda endast vara »diesseitig»[1]), men denna tolkning synes icke låta innehållet af det på dessa ställen så kraftiga medvetandet af lifvet i och med Gud komma till sin fulla rätt[2]). Ty huru skulle sångaren t. ex. 16: 11 kunna tala om full mättnad och ljuflighet hos Gud evinnerligen, om han själf tänkte sig få del däraf blott en jämförelsevis kort tid, äfven om det innebure, att han finge lefva längre än andra? Och hvad 17: 15 angår, kan man icke utan en tvungen exegetisk tydning bortförklara betydelsen af detta »uppvaknande», som måste afse något mera än ett vanligt uppvaknande ur nattens sömn[3]), då v. 15 tydligen bildar motsats till v. 14 (om de ogudaktiga, som få sin del »i detta lifvet»), och הָקִיץ ofta står om uppvaknande ur dödssömn. Äfven ps. 49: 15

»Döden blir deras herde,
men de redliga få råda öfver dem, då morgonen gryr»,

(וירדו בם ישרים בבקר) torde böra tolkas så, att däri ligger en aning om en morgon, större och härligare än den hvarje dag återkommande, då en vanlig natt icke synes kunna medföra en så storartad omhvälfning, som den de frommes välde öfver de ogudaktiga innebär[4]). Dock är uttrycket så enstaka och obestämdt, att man däraf näppeligen med visshet kan draga några tillförlitliga slutsatser.

---

1) Om dylik räddning böra med säkerhet 48: 15 (ifall על־מות tillhör den egentl. texten), 68: 21, 71: 20 m. fl. tolkas.

2) Jfr *Oehler* Theol. 895; *Orelli* Alttest. Weissagung 203 f.

3) Så *de Wette*, *Delitzsch*, *Klostermann* (Untersuch. zu altt. Theol.), *Perowne* m. fl.

4) Jfr *Davison* Praises 169 f. Jfr *Delitzschs* ord, att det på nytestamentligt språk skulle heta: en uppståndelsemorgon, då *οἱ ἅγιοι τον κοσμον κρινουσιν* (1 Kor. 6: 2). Ps.-Kom. t. st.

I allmänhet är det i fråga om de senast anförda psalmställena vanskligt att afgöra, hvilken grad af medvetenhet och klarhet i uppfattningen sångarne själfva ägt vid sina uttalanden; denna svårighet framgår icke minst af den mängd olika tolkningar, som exegeterna i afseende på dem framställa[1]).

Å ena sidan är så mycket visst, att dessa uttalanden äro att betrakta ss. enstaka ljusglimtar, hvilka för tillfället genomströmmat sångarnes inre, men som icke ägt tillräcklig styrka eller långvarighet för att kunna fixeras till en stadig bild för deras åskådning, liksom de icke häller ingått ss. verkliga moment i menighetens föreställningar och tro om det tillkommande, utan förblifvit allenast enskilda individers egendom[2]).

Men å andra sidan ådagalägga dessa liksom flera andra yttranden i Psaltaren, att sångarne trots de allmänna dystra föreställningarna om Scheol haft den förtröstan och tillförsikten till Jahvä, att de med full trygghet öfverlemnat sitt lif och sin död i hans händer, lugnt anförtroende åt honom, hvad som därefter möjligen skulle komma dem till del.

---

1) *Reuss'* mening (Geschichte 632), att Psaltaren ej skulle visa något framsteg framför de äldre böckerna i denna punkt, beror därpå, att han synes tolka dessa ställen endast om räddning ur timlig nöd, hvilket enl. det ofvanstående icke kan vara berättigadt.

2) Jfr: »Überall liegt da kein gemeingültiger Glaubenssatz vor, sondern wir sehen, wie sich der Glaube an ein jenseitiges Leben zunächst als nur individuelle Conclusio aus erfahrungsgewissen Prämissen des Glaubensbewusstseins loszuringen bemüht ist, und weit entfernt dass Grab und Hades durch ein explizites Wissen um ein besseres Jenseits depotenzirt wären, sind sie vielmehr nur momentan für das darüber sich hinwegsetzende Hochgefühl des Lebens aus Gott wie verschwunden und also noch nicht faktisch und dauernd überwunden». *Delitzsch* Ps.-Kom. 62.

§ 17. Psaltarens fromhetsbegrepp.

A. I nära sammanhang med sångarnes föreställningar om Gud (sid. 152 f.) och människans väsen (sid. 166 f.) står deras uppfattning af det sätt, hvarpå människan har att tjäna Gud och vinna hans välbehag, hennes gudstjänst och fromhet i allmänhet.

Hit höra i första rummet de yttre *offren*, hvilka voro ett naturligt uttryck för den gammaltestamentliga ståndpunkten, där det gudomliga lifvet närmast utpräglade sig i det yttre, i former och bilder[1]. Offren omnämnas också flerestädes i Ps. såsom Gudi behagliga, ex. 20: 4; 51: 21; 54: 8; 66: 13—15; 96: 8, äfven 4: 6; 27: 6 och 107: 22, hvilka ställen tvifvelsutan böra tolkas om yttre offerhandlingar[2]. Men på samma gång, som sångarne uttala sitt folks höga uppskattning af nationalkulten, visa flera psalmer, att de äro fullt medvetna därom, att Gud för sin del är vida höjd öfver de sinliga behofven (50: 10—12), och att offren äro honom en styggelse, om de icke frambäras i ett rättskaffens sinne, med hjärtats lydnad och hängifvenhet[3]. Den etiska grundsanning, hvilken Samuel uttalat i de bekanta orden 1 S. 15: 22 »lydnad är bättre än offer», framhålles i ps. 40, 50, 51 och 69; i 40: 7 mera i afseende på den enskildes personliga ställning, så ock 69: 31 f., i 50: 8—15 och 51: 17—19 mera ss. allmängiltig lära, och detta på ett så kraftigt sätt, att man däri velat finna en förkastelse af hela den yttre offerkulten och blott andliga offer erkända[4]. Men

1) Se sid. 149.

2) Att זִבְחֵי צֶדֶק 4: 6 o. a. äro verkliga yttre offer, torde framgå af 51: 21; jfr *Delitzsch* och *Hupf.-Now.* Ps.-Kom. t. st.

3) Jfr *Orelli* i Zöcklers Hdb. I, 1, 457. Ps. öfverensstämmer med profeterna däri, att den skiljer mellan den yttre handlingen och sinnelaget, under det Pentateuken i allmänhet förutsätter, att det yttre offret sker i ett rätt sinne. Jfr *Riehm-Pahncke* 245.

4) Så *Riehm-Pahncke* 248; *Smend* Rel.-Gesch. 449; *Beer* Ind.- u. Gem.-Psalm. XI.

det kan ifrågasättas, om icke äfven där liksom hos profeterna strängheten i uttrycken mera åsyftar missuppfattningen af offret ss. ett opus operatum, för att desto mera framhålla krafvet på hjärtats fromhet ss. oafvisligt. Ps. 50: 14 och 23 synas nämligen äfven de yttre offren godkännas, 51: 17—19 rikta sig mot den hedniska offertanken om Guds vredes försoning genom offren, sådana blifva v. 21 ss. tackoffer tydligen utlofvade[1]), och 40: 7 f., där sångarne gå längst i framhållandet af offrens värdelöshet, få väl tolkas i analogi med de öfriga ställena, isynnerhet som profeterna ej sakna liknande kraftuttryck, hvilka dock ej innebära offrens fullständiga borttagande[2]). Till följd af offrens stora betydelse i kulten tyckas de stundom förekomma ss. benämning på tempelgudstjänsten i allmänhet, till hvilken sångarne för öfrigt ofta uttala sin kärlek, ss. 26: 8; 27: 4, 6; 84: 2 f.; 92 m. fl. Men å andra sidan brukas »offer» stundom endast i sinnebildlig bemärkelse, ss. 141: 2 tydligen är förhållandet (jfr 119: 108)[3]).

Bland de öfriga hel. handlingarna förekommer i Psaltaren ofta isynnerhet *bönen*, hvilken väl mera sällan direkt framställes ss. ett gudomligt bud (ex. 50: 15), men desto oftare utgör den väg, på hvilken sångarne såväl i nödens tider som under vanliga förhållanden nalkas Gud[4]). Också är bönen grundelementet i så många psalmer, att öfver ett 50:tal af dem med rätta kunna kallas bönepsalmer, ss. 3, 5, 7, 9 f., 12 f., 54—60, 140—144 m. fl.[5]). Men i flera

---

1) Jfr *Smend* Rel.-Gesch. 449.

2) Jfr t. ex. Jes. 1: 10—17 med 19: 21 och 66: 3 med 56: 7, 60: 7; Jer. 7: 21 f. med 17: 26. Amos 5: 21 riktar sig mot den förfallna, osedliga kulten i det nordliga riket. Jfr *Oehler* Theol. 717 f.

3) Dock åsyftar »lofvets offer» 107: 22 icke ss. *Riehm-Pahncke* (sid. 245) anser endast bildlika offer utan verkliga tackoffer.

4) Tre gånger dagligen antydes bönen i den enskildes husliga lif 55: 18.

5) Hit höra dels de s. k. bot.-psalmerna 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143, hvilka sedan Origines' tid erhållit detta namn, dels de s. k. klagopsalmerna, ss. 13, 22, 44, 55 f., 60, 64, 69, 74 m. fl.; jfr *Schultz* Ps.-Kom. 299.

af dem känna sångarne sig därvid så vissa om bönhörelse, att de i slutet af ps. tacka Gud på ett sätt, som om den redan vore erhållen, ex. 22: 23—32; 28: 6 f.; 31: 20 f.; 54: 6 f.; 56: 13, 14; 57: 8 f. m. fl.

Äfven den starkare form af bönen, som ligger i *löftet*, är för sångarne välbekant, därom vittnar uttrycket »fullborda Herren sina löften», hvilket icke sällan förekommer, ex. 22: 26; 61: 9; 65: 2; 76: 12; 116: 14, 18, och som troligen innebär verkställandet äfven af yttre offer[1]).

För undfången hjälp åligger det människan att *tacka* och *prisa* Herren (50: 15), och tacksägelse, framburen med eller utan offer, har särskildt kommit till ett mångfaldigt uttryck i de s. k. tacksägelsepsalmerna, i hvilka sångarne hembära Jahvä sitt hjärtas tack, än för mera enskild räddning ur nöd och bekymmer (ex. 18, 30, 34, 40, 116 m. fl.), än för mera allmän hjälp och bistånd, som kommit folket till del (ex. 46—48, 65, 66, 68, 78, 135 m. fl.). Detta utgör grundkaraktären i större delen af de sista böckernas sånger, hvilka på det mest upphöjda och storslagna sätt uttrycka den känsla af tacksamhet och fröjd, som fyller Israeliternas sinnen, då de betrakta Jahväs välgärningar mot sitt folk[2]).

B. En kanon för sångarnes fromhetsbegrepp finnes i ps. 15, där de dygder framställas, hvilka gifva tillträde till Herrens heliga boning: de äro en ostrafflig vandel, uppriktighet och sanning i ord och hjärta, trofasthet i sina löften, renhet från förtal och falskhet, att ej på något sätt skada l. draga smälek öfver sin nästa, att förkasta den förkastlige, men ära den gudfruktige. Jfr äfven 24: 3—6 och 34: 12—16[3]).

---

1) Jfr *Smend* Rel.-Gesch. 449.

2) Att Jahväs pris får så högstämd karaktär, då det gäller nationella ämnen, sammanhänger med den förut sid. 165 påpekade nära förbindelsen mellan den enskilde och hans folk.

3) Jfr *Davison* Praises 151. Då flera af de här nämda fordringarna tillhöra förhållandet till nästan, hänvisas till framställningen däraf § 18.

Denna måttstock kan väl vid första påseendet synas tämligen ytlig och bristfällig, isynnerhet som de enskilda uttrycken icke få tagas i den djupa betydelse, som N. T. i dem kan inlägga, men innebär dock i själfva verket ganska stora kraf på rättfärdigheten. Att t. ex. tala sanning af hjärtat och trofast hålla sina löften, äfven om det medför skada, kräfver också enligt gammaltestamentlig åskådning en utvecklad etisk karaktär, och detta framgår ännu mera af de öfriga fordringarna, hvilka här och hvar framställas på en rättskaffens fromhet.

Liksom gudsbegreppet innehåller hufvudsakligen tvänne moment: dels Guds heliga majestät[1], dels hans nåd och barmhärtighet, så består den mänskliga fromheten företrädesvis af tvänne motsvarande egenskaper: dels *fruktan* och helig vördnad, dels *förtroende* och kärlek. I afseende på den förra (יִרְאָה) gäller det t. ex. att »tjäna Jahvä med fruktan och fröjda sig med bäfvan» (2: 11, jfr 22: 24; 33: 8; 34: 10 m. fl.), hvarigenom man vinner hans välbehag (147: 11), och hvartill äfven åsynen af Guds straff öfver den ogudaktige bidrager (52: 8).

Men jämte fruktan fordras ss. en kardinaldygd äfven *förtroende* (בטח)[2], hvilket dels är ett naturligt uttryck för barnasinnets art, dels sammanhänger med fruktan på det sätt, att man har förtröstan till Jahvä, därför att man fruktar honom allena. Ty man vill icke förlita sig på rikedom, ss. de ogudaktiga (49: 7; 52: 9; 62: 11), ej häller på hästar och vagnar ss. fienderna (20: 8), eller på människor öfverhufvud (118: 8 f.; 146: 3 f.), ej häller på egen kraft (44: 4, 7 f.), utan på Herren, Israels Gud, jfr t. ex. 4: 6; 9: 11; 13: 6; 25: 2; 33: 21; 46; 62: 9; 71: 5 m. fl.[3]). Därför väntar den fromme

---

1) Detta uttrycker sig ofta gent emot de syndiga människorna i form af vrede, hvarför denna ofta omtalas; jfr *Smend* Rel.-Gesch. 444.

2) Uttryckes vanligen med חָסָה בְּ ex. 2 12; 7: 2; 18: 3, 31 m. fl., men äfven med בָּטַח בְּ, ex. 4: 7; 21: 8 m. fl., och någon gång med הֶאֱמִין בְּ 106: 12, hvilka alla tre ha ungefär samma betydelse: förtrösta på, men icke betyda tro i paulinsk mening; jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 429.

3) Så *Smend* Rel.-Gesch. 445.

beskydd och hjälp af honom (16: 1; 25: 1 f.; 71: 4 f., jfr 62: 2, 3) och kommer med sin förbidan ej på skam (25: 3) utan varder af Herren bönhörd (28: 7), så att många skola förtrösta på Herren (40: 2—4). Därför uppmanas ock ofta till stilla förbidan och förtröstan på Jahvä äfven under nöd och svårigheter, som förorsaka tvifvel och misströstan[1]), (ex. 27: 14; 37: 3; 42: 6; 43: 5 m. fl.), och den prisas lycklig, som förtröstar på honom (40: 5; jfr 2: 12 m. fl.)[2]).

Under de mångahanda betryck och lidanden, med hvilka sångarne hafva att kämpa, framträder särskildt en annan dygd: *ödmjukheten* (עֲנָוָה), i hvilken man böjer sig under Guds ledning, äfven vid de svåra hemsökelserna, hvarför »saktmodiga» (עֲנָוִים) ofta möter ss. benämning på de fromma, hvilka icke fara efter ära och framgång (131: 1) utan äro, ehuru förtryckta och fattiga (עֲנִיִּים)[3]), dock nöjda med sin lott (jfr 131: 2). I motsats till de gudlösa akta de fromma äfven på Guds ledning i tidsskickelserna (28: 5), och, emedan de veta, att Gud utforskar allt (44: 22), ransaka de sig själfva äfven under nattens stillhet (4: 5), och, medvetna om sin bristfullhet, vakta de sig för öfvermod och falsk säkerhet (30: 7 f.).

Bland de förnämsta plikterna sätter den fromme att akta på Jahväs vilja och *lag*. Sällan omtalas väl uttryckligen lagen i betydelse af skrifven lag, men den synes dock förekomma i några, mest senare psalmer[4]), och Jahväs »rätter och stadgar» מִשְׁפָּטִים och חֻקּוֹת möta redan i den 18:de ps.

---

1) Förtröstan tyckes stundom liksom framväxa ur nöden, så att ju större denna är, desto mera väntar den fromme Jahväs hjälp: jfr 16: 1 f.; 91; 116: 10 m. fl.

2) Ofta vexla fruktan och förtroende ganska hastigt i sångerna, isynnerhet i de s. k. bönepsalmerna ss. 4, 6, 7, 13, 22, 42, 43, 57 m. fl., vanligen så att slutet anger större frimodighet.

3) Jfr sid. 55.

4) Dessa äro 1, 19, 94 och 119. Deras ringa antal anser Diestel vittna för, att hufvudmassan af ps. tillkommit före lagens kanonisering. Härmed må vara huru som hälst, men omnämnandet af Jahväs rätter och stadgar äfven i den psalm, hvilken allmänt erkännes ss. den älsta (18: 23), visar, att skriftligt upptecknade bud existerat åtminstone un-

(v. 23). Därpå tänker den fromme (119: 15) ständigt »dag och natt» (1: 2; 119: 55) och har dem för sitt öga och hjärta (18: 23; 37: 31), för att ej synda däremot (119: 11), utan i allt söka uppfylla desamma (40: 9; 119: 33, 44, 69 m. fl.; jfr 86: 11), ty Guds nåd och rättfärdighet meddelas blott dem, som hålla hans förbund och tänka på hans befallningar (103: 17, 18; jfr 25: 10), icke åt dem, som förehafva något orätt (66: 18). Ja, hela Guds nådefulla ledning med Israels folk tänkes afse att föra detsamma till lydnad för hans lag (105: 45).

Till hållandet af Guds bud fordras äfven *trohet* och *trofasthet*[1]) under svåra yttre förhållanden. Utan att blygas bekänner den fromme Jahväs vittnesbörd äfven inför konungar (119: 46), och hvarken förakt eller förföljelse bringa honom att vackla (119: 141, 161); han håller sig till Gud, liksom han hålles och ledes af honom (63: 9; 73: 23 f.; 91: 14), och fullbordar honom sina löften utan svek.

Allt detta är egenskaper hos fromheten, hvilka tydligen ådagalägga, att den hos sångarne ingalunda stannat vid en den yttre gärningens rättfärdighet, utan alltjämt i människans inre fordrar ett motsvarande sinnelag. Särskildt må härvid ytterligare påpekas, hurusom sångarne icke allenast tala om uppriktighet och sanning i hjärtegrunden (ex. 15: 2, 51: 8, jfr 86: 11 m. fl.), utan ofta rent af uttryckligen nämna hjärtats hängifvenhet och kärlek till Jahvä (ss. 18: 2; 31: 24; 97: 10; 145: 20) och till hans vilja (40: 9; 119: 77, 111, 113 m. fl.), som är ljufvare än honung (119: 103). Isynnerhet äro de sistnämda psalmställena betydelsefulla, ty där sångaren säges t. o. m. älska Jahvä och hans vilja, där står denna icke längre ss. en bjudande lag utanför männi-

---

der hela den period, som psalmdiktningen representerar; jfr äfven Am. 2: 4. Se *Riehm-Pahncke* 237 f. och *Robertson* Early Religion of Israel[8] 345.

1) אֱמוּנָה och אֱמֶת, som brukas både om Gud och människor, betyda »trohet», »trofasthet» i uppfyllande af sina ord och löften och i sitt handlingssätt i allmänhet, men icke »tro» i dogmatisk betydelse, πίστις, jfr *Fürst* lex.

skan, utan har sammansmält med hennes inre personlighet[1]) på ett sätt, hvilket ej blott principielt utan till en god del äfven reelt motsvarar innebörden af det apostoliska ordet: *τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη* (1 Tim. 1: 5), och som därigenom i detta hänseende bildar höjdpunkten af den gammaltestamentliga fromheten.

De väsentliga sidorna af denna fromhet och dess yttringar i lifvets mångahanda förhållanden hafva redan blifvit påpekade: dels fruktan, vördnad, förtroende och ödmjukhet; dels bön, åkallan och klagan inför Jahvä, men ock tillbedjan, lof och tacksägelse, hvilket allt sångarne uttrycka med hela fullheten af den religiösa energi, som är för dem egendomlig.

Verkningarne af densamma äro icke mindre betydelsefulla, ty denna fromhet visar sig ock mäktig att kunna bringa hjärtat ro, frid och fröjd. Sångarne uttala ofta, huru de i gemenskap med Jahvä finna den djupaste frid, den enda verkliga ro och den största glädje. De besjunga honom ss. sin konung (5: 3; 44: 5; 68: 25 m. fl.), sin herde (23: 1; 80: 2), sin väktare (121: 4); vidare sitt bergfäste, förlossare, frälsningshorn och värn (18: 3), sin tillflykt och väl bepröfvade hjälp (46: 2), sin förtröstan, ro och sitt hopp (62: 1, 6; 71: 5), sin sol och sköld (84: 12) m. m. De förlikna därför Jahvä vid en arfslott i det ljufliga (16: 6) och en af godhet och barmhärtighet alltid öfverflödande bägare (23: 5 f.), så att de utbrista: »Huru dyrbar (יָקָר) är icke din nåd, o Gud, att människors barn få taga sin tillflykt under dina vingars skugga! De varda rikligen mättade af ditt hus' ymniga håfvor och af din ljuflighets ström gifver du dem att dricka» (36: 8, 9). Därför prisas ock den salig, som får bo i Guds gårdar[2]) och fröjdas inför Guds ansikte

---

1) Jfr Rom. 7: 22. *Tholuck* Einl. 57; *Riehm-Brandt* Einl. II, 201.

2) Enl. *Smend* (Rel.-Gesch. 440) skulle uttrycket »bo i Guds närhet» ha olika betydelse före och efter exilen; före denna vore det självklart, att Jahvä bodde bland sitt folk och de hos honom; efter exilen betydde det: »Israels obegripliga utkorelse» (65: 5). Men för denna åtskillnad finnes ej stöd i Ps.; såväl före som efter exilen anger uttrycket Jahväs närvaro med sin välsignelse. Jfr sid. 148.

(65: 5; jfr 2: 12; 40: 5; 84: 11—13). Ja lyckan och sällheten i umgänget och föreningen med honom skildras i ett stort antal psalmer[1]) på ett sådant sätt, att »de tillsamman bilda en kostlig, allt omfattande Hymnus, som ständigt anslår nya strängar ock icke tyckes vilja sluta»[2]). De uttryck, som den gammaltestamentliga fromheten i dessa psalmer skapat, äro sådana, att äfven en kristen för sina djupaste andliga erfarenheter näppeligen kan finna bättre.

Såsom en brist i sångarnes skildring af fromheten har man anmärkt, att dess egenskaper ofta framställas på ett negativt sätt, (ex. סוּר מֵרָע 34: 15, jfr redan 1: 1; 5: 5—7 m. fl.), och äfven de många skildringarna af de ogudaktigas förhållande i motsats till de frommas bör uppfattas såsom en negativ bild af fromhetsidealet, men detta sammanhänger med den allmänna framställningen af fromheten i G. T., hvilken öfverhufvud taget har minst lika mycket negativ som positiv karaktär[3]), och i Psaltaren har den sin naturliga förklaring i den motsats, hvari sångarne ständigt känna sig stå såväl till hedningarna som till de ogudaktige bland israeliterna själfva[4]). Dessa negativa bilder äro att betrakta ss. en väldig, religiös parallelism af antitetisk natur, hvilken i stort gifver den positiva bildens konturer desto kraftigare belysning och därmed låter grunddragen af den israelitiska fromhetens väsen desto tydligare framträda.

C. Men ju högre sångarnes fordringar på verklig fromhet voro, desto mera måste ock människans bristfullhet i deras uppfyllande träda sångarne för ögonen. Också finner man i Psaltaren, hvilken afspeglar deras innersta erfarenheter, flera uttryck, hvilka i detta afseende gå längst

1) Jfr t. ex. ps. 16, 23, 26, 27, 36, 63, 65, 71, 73, 84, 91, 94, 103, 121, 145, 146 m. fl.; jfr *Tholuck* Einl. 56.

2) *Schultz* Ps.-Kom. 5

3) Jfr t. ex. dekalogen, af hvars 10 bud endast tvänne äro positiva, under det alla de öfriga hafva negativ form.

4) Om detta motsatsförhållande se vidare § 18.

bland alla skrifterna i Vetus. Människans syndaförderf skildras nämligen ss. både så djupt inrotadt, att det är henne medfödt (51: 7)[1], och så allmänt utbredt, att ingen kan bestå inför Jahvä (130: 3), inför hvilken intet kött är rättfärdigt (14: 2, 3; 53; 143: 2)[2], alldenstund han väl känner synderna (69: 6), äfven de hemliga bristerna (19: 13 f.; 90: 8). Den grad af syndakännedom, hvilken i dessa och dylika uttalanden röjer sig, ådagalägger otvifvelaktigt, att Psaltarens uppfattning i detta hänseende bildar ett betydligt framsteg framför den åskådning, som i äldre perioder varit den förherskande. Ty om också dylika yttranden ingalunda äro psykologiskt eller tidshistoriskt omöjliga under äldre tider[2], så voro de i alla händelser att betrakta ss. mera enstaka undantagsfall hos särskilda individer, under det att folket i sin helhet intog en lägre, mera ytlig ståndpunkt. Hos detta röjde sig nämligen i allmänhet före exilen en dess ungdomskraft motsvarande tillförsikt att med tillhjälp af de gudomliga inrättningarna under lyckliga omständigheter kunna åvägabringa en viss allmän rättfärdighet[3], en uppfattning, om hvars förhandenvaro flera af de äldre psalmerna ss. 15, 18, 24 o. a. aflägga vittnesbörd. Men då denna rättfärdighet enligt det gängse åskådningssättet skulle hafva sin probersten i yttre medgång och lycka, och de nationella motgångarna och olyckorna dels under den senare konungatiden, dels och isynnerhet under och efter exilen bröto ned dessa förväntningar, så föranleddes mängden att mer allvarligt fråga efter orsakerna till alla dessa

---

1) Enligt detta ställe är människan aflad i חֵטְא »synd» och född i עָוֹן eg. »förvändhet», hvarmed angifves, att hon är född af syndiga föräldrar och sål. har arfsynd i dess betydelse af medfödd benägenhet till synd. Det är nämligen här mera fråga om självanklagelse än ursäkt (mot *Merx* Job-Kom. Einl. 4) och *Bæthgens* tolkning af stället (i Ps.-Kom.), att det skulle afse födelse utom äktenskapet, misskänner hela ps:s djupa personliga skuldmedvetande; jfr *Delitzch* och *Hupf.-Nowack* Ps.-Kom. t. st.

2) Jfr i detta afseende framställningen sid. 70 f.

3) Jfr *Orellis* framställning häraf i Zöcklers Hdb. I, 1, 457.

olyckor. Då blef det i enlighet med den förherskande vedergällningsteorien klart för medvetandet, att synden och ogudaktigheten, som alltjämt, trots yttre medgång, herskade hos folket, utgjorde den egentliga anledningen, och i samma mån, som den enskilde kände sig ss. ett med sitt folk, bidrog denna reflexion att i vidsträckta kretsar af folket uppväcka och fördjupa syndakännedomen och skuldmedvetandet. Därvid riktades reflexionen ej blott på den samtida menigheten utan äfven på förfäderna, och det stod klart för uppfattningen, att, ehuru Israels hela historia alltjämt visat sig vara genomväfd af Jahväs nådefulla ledning och välsignelserika hjälp (jfr t. ex. 77: 14 f.; 80, 105, 114 m. fl.), hade folket det oaktadt i sin olydnad och halsstarrighet oupphörligen försyndat sig mot honom (jfr t. ex. 78: 17 f., 32 f.[1]); 81, 106, 107 m. fl.), hvadan församlingen beder, att fädernas missgärningar icke må varda henne tillräknade (79: 8). Men då det herskande åskådningssättet i och om församlingen i dess helhet gällde äfven för individen, så voro enskilda olyckor och lidanden för honom alltid egnade att fördjupa hans synd- och skuldmedvetande, och så erkände de enskilda, att de själfva fortfarande syndade liksom fäderna (106: 6) och icke kunde afhålla sig därifrån utan att bedja Gud om bistånd (jfr 19: 14; 141: 3, 4). Ännu mindre var någon i stånd att på ett försonande sätt företräda en annan (49: 8, 9)[2]), enär alla voro afvikne och ingen rättfärdig inför Gud (jfr 143: 2). För den enskilde kändes

1) I ps. 78 synes framställningen af förfädernas synd hufvudsakligen rikta sig mot Efraim (jfr v. 9), som Gud förkastade (v. 67), under det han utvalde Juda (v. 68), så riktigt *Smend* (Rel.-Gesch. 424), men hela skildringen i ps. går ut på att framhålla Efraim som ett varnande ex., på det att efterkommande må »icke förgäta Guds verk utan iakttaga hans bud» (v. 7) och afser därmed indirekt äfven Juda. Att Efraims fall skulle vara en försoning äfven för Juda synd (ss. Smend a. st. förmenar) är att inlägga i psalmen mera än den egentl. innehåller.

2) På detta ställe tyckes צַדִּיק angifva absolut frihet från synd. Kristi ord Mk 10: 18 »*οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*» angifva sålunda samma åskådning, som i Psaltaren förefinnes.

nämligen synden חַטָּאת, icke blott ss. en öfverträdelse af rättslig sed eller en försummelse, hvilken lätt kunde godtgöras, utan med den starka omedelbara känsla, som israeliten hade af Guds majestät och af okränkbarheten hos hans lag och rätter, uppfattades synden ss. en moralisk fläck, som måste rentvås, och en öfverträdelse, som måste utplånas (51: 3, 4), ja, ss. ett majestätsbrott mot Gud själf, (jfr 51: 6), hvilket framkallade hans vrede och straffdom. Sålunda möta i sångerna ofta, isynnerhet i botpsalmerna, särdeles kraftiga uttryck, hvilka ådagalägga, huru djupt sångarne hafva känt synden ss. ett ondt, hvilket »grep dem fatt», nedtryckte både kropp och själ och förtog all kraft (ex. 32: 3 f.; 38: 4—9, 18 f.; 39: 11 f.; 40: 13; 65: 4; 102: 4—6, 10—12; 143: 2, 4, 7 m. fl.), och självfva medvetandet af syndens skuld erhåller isynnerhet i ps. 51 klarare uttryck än någonstädes eljes i G. T. Ännu oftare klaga sångarne öfver nöd, hemsökelser och lidanden af mångahanda slag utan att direkte uttala en syndabekännelse därmed, dock kändes äfven dessa innerst ss. straff för synder och öfverträdelser.

Men sångarne veta också, att det finnes förlåtelse för synderna och förskoning från hemsökelserna (ex. 65: 4; 78: 38; 79: 9; 103: 8—12; 130: 4, jfr ock 145: 8)[1]), men sådan erhålles icke genom förtigande af synden utan genom dess erkännande och bekännande (32: 3 f.), därför bekänna sångarne sin synd (32: 5; 38: 19) och anropa så Jahvä om förlåtelse och förskoning (19: 13; 25: 11, 17, 18; 41: 5; 51: 3, 4, 9 m. fl.). Därmed förödmjuka de sig inför honom, så att han allena blir rättfärdig, ja det t. o. m. synes dem, som om de syndat, för att hans rättfärdighet därigenom skulle varda uppenbar (51: 6) och ändamålet med förlåtelsen vara Herrens fruktan (130: 4). Men i denna ödmjuka botfärdighet tro de sig också vinna hans bevågenhet och bistånd, ty ett förkrossadt hjärta är det offer, som behagar

1) Dock förutsättes här liksom i Pentateuken, att synderna icke äro begångna בְּיָד רָמָה utan בִּשְׁגָגָה (= af misstag l. närmare = öfverilnings- och svaghets-synder), ty blott de senare kunna förlåtas; se närmare härom *Riehm-Pahncke* 124; *Oehler* Theol. 484.

honom (51: 19), och ett sådant beskär han sin hjälp (147: 3). Ja, om blott de så bekänna sin synd, erhålla de förlåtelse därför (32: 5). Själfva förlåtelsen skildras så, att Gud gör människan fri och ren från synden och skulden, liksom prästen renar den levitiskt orene, och därvid tänkes Gud liksom två syndaren, så att han blir hvitare än snö (51: 4, 9)[1]. Därigenom erhåller människan ett rent hjärta och en frimodig, ny ande (51: 11, 12), så att hon ss. rättfärdig kan glädjas och jubla inför Herren (32: 11), hvarför den prisas säll, hvilken så erhållit förlåtelse (32: 1).

Särskildt är den redan flere gånger citerade ps. 51 i fråga om sångarnes hela uppfattning af omvändelsen synnerligen lärorik. Jämte dess ovanligt djupa och rena skuldmedvetande och dess konkreta framställning af förlåtelsens innehåll, förekommer nämligen bönen icke blott om förlåtelse för enskilda synder (51: 11) utan också om en skapelse af ett rent hjärta (לֵב טָהוֹר) och en förnyad, frimodig ande (»רוּחַ נָכוֹן חָדָשׁ«). Därmed är ett viktigt steg i hela frälsningsekonomiens allmänna utveckling taget, ty där människan i insikt af sin synd och sin oförmåga af rättfärdighet beder Gud rent af om nyskapelse af det inre (och detta synes ligga i uttrycken), där förefinnas principielt betingelserna för den förändring, som i N. T:s lära om nyfödelsen (*παλιγγενεσία*) blifvit klar för medvetandet, men också där först kan rätt förverkligas[2]).

---

1) Att förlåtelsen i G. T. öfverhufvud och sål. äfven i Psaltaren icke är, ss. Coccejus antog, blott en *πάρεσις*, som anger, att Gud en tid långt tiger (הֶחֱרִישׁ jfr 50: 21), utan en verklig *ἄφεσις*, framgår dels objektive af sådana ställen som de ofvannämda, dels subjective genom den frid och glädje, som förlåtelsen skänker sångarnes sinnen, jfr t. ex. ps. 103, men att den dock är bestämdt skild från den nytestamentliga, enär den icke grundar ett fortfarande objektivt försoningstillstånd, se närmare *Oehler* 734 f.

2) Äfven ps. 87: 5, 6 har några uttryck om en folkens födelse i Sion, hvilka af åtskilliga tolkas ss. en begynnande uppfattning af samma sak, isht som denna ps. troligen hvilar på Jes. 2: 2 f.; 19: 23—25; så *Gess* Inspiration 174. Jfr dock *Oehler* (Theol. 828), enl. hvilken dessa uttryck endast afse folkens medborgarrätt i Jerusalem.

Vid bönen om förlåtelse och hjälp vädja sångarne ofta till vissa Guds egenskaper. Utom det vanliga åberopandet af Guds namn (ex. 25: 11; 31: 4; 79: 9; 109: 21; 143)[1]) grunda de sitt hopp om bönhörelse t. ex. på hans nåd חֶסֶד (ss. 25: 7; 109: 26; 143: 12) eller hans godhet טוֹבָה (ex. 25: 7) eller barmhärtighet רַחֲמִים (ex. 25: 6; 69: 17, jfr 103: 4; 40: 12 m. fl.), men ock på hans trofasthet אֱמוּנָה (143: 1) och rättfärdighet צְדָקָה, då de tro sig hafva rättfärdigheten på sin sida (ss. 143: 11, jfr 31: 2), och på grund däraf isynnerhet göra anspråk på att erhålla hjälp mot sina fiender.

D. Jämte denna djupgående uppfattning af synden och vägen att blifva henne fri möter emellertid i ett stort antal psalmer en annan åskådning, hvilken mera öfverensstämmer med den allmänna ståndpunkten i G. T. öfverhufvud och företrädesvis i afseende på människans *rättfärdighet* kommer till uttryck. Sångarne framhålla nämligen ofta, isynnerhet i de äldre psalmerna, sin egen ostrafflighet och rättfärdighet på ett sätt, som tydligen visar, att de för dessa dygders skull vänta och tro sig erhålla bönhörelse[2]), t. ex. »Herren lönade mig efter min rättfärdighet, mina händers renhet» (כְּצִדְקִי, כְּבֹר יָדַי 18: 21), »jag var fullkomlig (תָּמִים) med (i mitt förhållande till) honom och vaktade mig för min orättfärdighet» (מֵעֲוֹנִי v. 24), jfr 7: 9; 26: 1 f.; 41: 13, äfven grundstämningen i ps. 15, 24: 3 f. m. fl.[3]). Ja, de äro så öfvertygade om, att intet brister i deras rättfärdighet, att de rent af uppfordra Gud, som vet allting, att pröfva deras innersta, ex. »pröfva mig Herre och försök mig, ransaka mina njurar och mitt hjärta, ty jag . . . vandrar i din sanning (26: 3), tvår mina händer i oskuld (נִקָּיוֹן v. 6), vandrar i ostrafflighet» (תֹּם v. 1, 11);

1) Någon gång förtydligas uttrycket i dylikt sammanhang till »Guds namns ära» (ss. ps. 79: 9), hvilket eljes möter i lofsånger, ex. 29: 2; 96: 8.

2) Jfr *Davison* Praises 147.

3) Ps. 101, som af några föres hit, synes dock mera innebära en ädel föresats än hög tanke om egen fromhet.

»du ransakar (בָּחַנְתָּ obs. perf.) mig, men finner intet» (17: 3) m. fl.

I afseende på dessa och dylika uttryck, hvilka för en kristlig uppfattning måste förefalla stötande[1]), må först och främst påpekas, att man icke har rätt att taga dem i den djupgående betydelse, som de enligt N. T:s språkbruk innebära[2]). Begreppen »rättfärdighet», »oskuld», »fullkomlighet» m. fl. hade nämligen ännu icke för den enskildes medvetande utvecklats till det djupa innehåll, som den kristliga etiken inlägger i desamma, utan betecknade endast ett mera allmänt grunddrag i hela lefnadsriktningen[3]), hvarigenom man kände sig tillhöra de fromma i motsats till de ogudaktiga, som alls icke frågade efter Gud[4]). Men detta uteslöt alldeles icke, att den rättfärdige samtidigt kunde vara medveten om t. o. m. grofva fel, jfr ps. 32, där sångaren länge burit på svåra synder (פְּשָׁעִים, חַטָּאת, עָוֹן v. 5), men likväl synes räkna sig bland de fromma[5]). Jfr ock 40: 9, 13.

Vidare bör framhållas, att i G. T. hufvudvikten i människans förhållande till Gud icke tänkes ligga på bättring och tro såsom i N. T., utan på människans rättskaffenhet och ostrafflighet, d. ä. öfverensstämmelse med Guds bud צְדָקָה[6]). Och då sångarne i likhet med öfriga författare

1) Äfven Calvin fann dem stötande och sökte urskulda dem med det antagandet, att sångaren genom en falsk anklagelse från sina fiender blifvit nödgad »se tam magnifice efferre», men en dylik anklagelse antydes ej i alla dessa ps.; jfr *Hupfeld* Kom. t. 26: 12.

2) Jfr *Davison* Praises 149.

3) Jfr *Riehm-Pahncke* 178.

4) Helt annorlunda är förhållandet, då sångaren visar sig vara medveten om synd inför Gud, men oskyldig gent emot sina fiender, så t. ex. i ps. 38: 20, 21; jfr 41: 5, 13; 69: 5 f. Jfr *Tholuck*, Einl. 54.

5) Jfr det sätt, hvarpå det i 32: 6 talas om כָּל־חָסִיד, i v. 11 om צַדִּיקִים och יִשְׁרֵי־לֵב.

6) *Schultz* Ps.-Kom. 6. Om innebörden af צְדָקָה gäller, att om också den i älsta tider blott utgjorde öfverensstämmelse med religiös folksed, ss. forskarne vilja uppvisa, så innefattade den hos psalmisterna liksom hos profeterna grunddragen af verklig sedlighet; jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 421.

i Vetus anse Guds förhållande till människorna helt motsvara deras förhållande till honom, så att han är from med de fromma etc. (18: 26, 27)[1], så vinnlägga de sig om fromhet och rättfärdighet för att dymedelst tillförsäkra sig hans nåd och trofasta ledning (חֶסֶד וֶאֱמֶת). De erkänna sålunda hans rättfärdighet och böja sig för dess fordringar, i det att de icke ss. syndfulla utan blott ss. rättfärdiga våga komma inför hans ögon[2]) och begära hans hjälp[3]).

Att de emellertid trots sin känsla af Guds majestät och allseende öga tro sig verkligen kunna uppfylla hans lag och rätter, beror antagligen därpå, att deras uppfattning såväl af Guds rättfärdighet och dess kraf som af deras eget lif och dess plikter, i likhet med den naiva och barnsliga ståndpunkten öfverhufvud i G. T., var ytlig och bristfällig i jämförelse med den nytestamentliga, där de etiska förhållandena blifvit ställda i klarare belysning. Det är ock en psykologisk sanning, som alltfort bekräftas i lifvet, att den rätta inblicken både i Guds rättfärdighets fordringar och i den egna rättfärdighetens bristfullhet och syndaförderfvets storhet och makt icke vinnes genom känslan af Guds vredes straffdomar, utan allenast genom erfarenheten af den lidande, allt öfvervinnande kärlek, som först Jesus Kristus uppenbarat för människorna[4]).

Men äfven den rättfärdighet, som sångarne åberopa, är enligt den åskådning, som flerestädes framträder, icke en yttring af deras egen kraft; de äro nämligen medvetna därom, att allt hvad godt är, också rättfärdigheten, kommer från Gud (jfr 72: 1), och att de blott i och med honom något förmå; jfr 16: 1, 2; 19: 8 f., 14; 28: 1; 43: 3, 4; 62: 2, 3;

---

1) Jfr 3 M. 26: 23 f.; 5 M. 32: 21; se *Oehler* Theol. 309.

2) *Schultz* Ps.-Kom. 6.

3) För sångarne är den sidan af rättfärdigheten, som kallas trosrättfärdigheten, mindre utvecklad. Närmast det N. T:s uppfattning kommer ps. 130, där bådeoden naturl. människans fördömlighet, nådens frihet och återlösningens gudoml. väsenn enl. *Delitzsch* (Kom. t. st.) erhålla ett nästan paulinskt uttryck. Jfr *Oehler* Theol. 732.

4) Jfr *Perowne* Book of Psalms, not till ps. 26: 12.

86: 11; 119: 92 m. fl.[1]). Deras rättfärdighet kan därför icke betraktas ss. modern självrättfärdighet och själfupphöjelse, jämförlig med fariseens i templet (Luk. 18)[2]), ty denna innebär ett affall från något högre, utan består mera i en naiv tillförsikt i medvetandet om sin uppriktighet inför Jahvä[3]).

Denna hade de så mycket större behof att framhålla, som enligt den allmänt gängse vedergällningsteorien hvarje olycka och lidande tänktes vara en följd af en uppenbar eller fördold synd[4]), och de själfva, som äfven voro utsatta för lidanden, måste känna sig uppfordrade att åberopa sin fromhet för att därmed skarpt skilja mellan sig och de ogudaktiga, hvilka icke frågade efter Guds vilja. Och med hänsyn till förbundsnåden, hvarmed Jahvä omfattade sitt folk, ansågo de sig i det hela intaga en särskild ställning till honom, på grund hvaraf de trodde sig framför andra kunna påräkna hans hjälp, han som uttryckligen förklarat sig älska och taga sig an alla dem, som aktade på hans bud[5]).

---

1) »Es giebt keine eigene Gerechtigkeit in Israel, nur eine von Gott gegebene, die aus seiner freien Gnade stammt». *H. Schultz* Altt. Theol. 429.

2) Denna *de Wettes* uppfattning är tillfyllest vederlagd af *Hupfeld* Kom. t. ps. 26: 12.

3) »Die Gerechtigkeit ist nicht eine Summe von guten Werken, welche Gotte mit Anspruch auf Lohn hergerechnet werden, sondern eine gottgemässene Willensrichtung und Lebensgestalt, welche im Entäusserung der Selbstheit an Gott und in Hingabe des Ich an Ihn ihre Wurzel hat». *Delitzsch* Ps.-Kom. 60.

4) Jfr *Riehm-Pahncke* 176 f., 180.

5) Upplysande för innehållet af begreppen rättfärdighet och hvem Gud tillägger denna egenskap är, att הצדיק liksom הרשיע om Gud blott synes hafva forensisk betydelse; så framstäldt af *H. Schultz* Altt. Theol. 422.

§ 18. Förhållandet till nästan.

A. Sångarnes uppfattning af förhållandet till nästan kommer i psalmerna ofta till uttryck, dels negative genom omnämnande af fel och synder, från hvilka den fromme enligt deras förmenande är fri, dels positive genom framhållandet af dygder, som på ett l. annat sätt beprisas, men hela handlingssättet hvilar på religiös grundåskådning, hvarigenom det får karaktären af verklig sedlighet[1].

I förra afseendet tänkes nämligen den fromme öfverhufvud hvarken genom våld l. list, ord l. handling kränka nästans rätt l. skada hans goda namn, i senare afseendet skildra sångarne hans förhållande så, att det ligger honom varmt om hjärtat att upprätthålla den allmänna rättsordningen och friden människor emellan, så att han utan att på något sätt vränga rätten, skänker dem ett kraftigt bistånd, hvilka äro i behof af hans hjälp[2].

I ett rättskaffens förhållande till nästan ingår således närmare sedt större delen af de dygder, som redan sid. 182 under fromhetens synpunkt blifvit påpekade, för så vidt nämligen de tillika yttra sig i förhållandet till andra[3], ss. sanningskärlek och rättfärdighet (15: 2), ordhållighet och löftestrohet (v. 4; 24: 4), redbarhet och omutlighet samt ett öfver allt slags ocker och vinningslystnad upphöjdt handlingssätt (v. 5; 62: 11). Den fromme vaktar sig för att förtala, draga smälek öfver eller på annat sätt skada sin nästa (15: 3). Väl föraktar han de förkastlige och har

1) Jfr »Die wahre Gesinnung der Frömmigkeit ist die Quelle echter Sittlichkeit»; *H. Schultz* Allt. Theol. 451.

2) Jfr framställningen häraf *Riehm-Pahncke* 290

3) Det är utmärkande för den i Psaltaren liksom äfven eljes framhållna sedligheten, att den ej blott härledes från Gud, således är alltigenom af religiös natur, utan äfven att fromheten l. kärleken till Gud icke så mycket består i offer och yttre ceremonier som däri att man gent »mot nästan» i allt har ett rättskaffens sinnelag och förhållande; jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 452.

med dem icke sin umgängelse (15: 4; 1: 1 m. fl.), men går det den ogudaktige väl, hänger han sig icke åt afundsamhet, så att han harmas och förbittras, ty »därmed gör han blott illa», utan han förblifver stilla för Jahvä och förbidar honom (37: 7, 8), vetande att det lilla, som en rättfärdig har, är bättre än många ogudaktigas stora håfvor (v. 16).

Men plikterna till nästan äro också mer positiva. Till grund för sångarnes yttranden ligger nämligen den höga åskådning, som eljes i G. T. bestämmer förhållandet till medmänniskorna; däri ingår bl. a. gästfrihet ss. en af de heligaste plikterna[1]), ty på en dylik uppfattning af den förmånliga ställning, en gäst intager i ett hem, hvilar uttrycket att »få gästa Jahvä» (15: 1 m. fl.), vidare hjälpsamhet, barmhertighet och gifmildhet mot alla, som det behöfva, isynnerhet fattiga, enkor och värnlösa barn, hvilka i särskild mening tänkas vara Jahväs skyddslingar, ex. «Säll den som vårdar sig om den arme» (41: 2, jfr 37: 21, 26; 112: 5, 9), »Skaffen den arme och faderlöse rätt» (82: 3, 4) m. m.[2]). Emot alla människor anbefalles saktmodighet och fridsamhet, ss. »sök friden och trakta därefter» (34: 15), ty fridens man skall hafva en framtid (37: 37), och de saktmodiga, hvilka Gud leder den rätta vägen (25: 9), skola besitta landet och hugnas af stor frid (37: 11).

Men till de fromma känner sångaren sig emellertid stå i ett ännu närmare förhållande, än till andra. Han har till dem allt sitt behag (16: 3), han sluter sig till dem (119: 63) och bevisar dem ära (15: 4). Särdeles högt uppskattar han gemenskapen med dem vid gudstjänsten och vid pilgrimsfärderna (55: 15; 133), vid hvilka han kände sig vara bland vänner och bröder (122: 8), vänskapen för dem är t. o. m.

---

1) Jfr t. ex. framställningen i 1 M. 18, 19; se *Smend* Rel.-Gesch. 148.

2) Det israelitiska rättsväsendet var så ordnadt, att det tillkom hvarje rättskaffens man att taga sig an de fattigas och värnlösas sak och att göra hvad i hans förmåga stod, för att dem skulle vederfaras rättvisa; jfr 82: 3, 4; Jes. 1: 17; se art. Gerichtswesen i *Riehms* Hdwb.

i anfäktning och tvifvel en bevekelsegrund att fasthålla tron på Israels Gud (73: 15)[1]), och känslan af deras enhet med sångaren gör, att de med honom tänkas stå och falla (69: 7).

I allmänhet kan man säga, att liksom sångarne gärna tänkte sig חסד ואמת råda i Guds förhållande till människan, de ansågo, att samma egenskaper borde utgöra grunddragen i förhållandet mellan människorna inbördes. Och ehuru G. T:s kardinalbud: »älska nästan som dig sjelf» (3 M. 19: 18) icke uttryckligen omnämnes, synes det dock ligga till grund för deras uppfattning af det rätta förhållandet till nästan (jfr 7: 5; 38: 21; 109: 4, 5, äfven 35: 12—15)[2]).

B. Men denna deras uppfattning af plikterna mot nästan belyses i ännu högre grad genom framställningen af de brister och synder, hvilka finnas hos de ogudaktige i detta afseende och för hvilka dessa skarpt klandras, ss. brist på חֶסֶד (109: 16); stolthet och öfvermod (10: 2, 4), fräckhet och förakt (31: 19), försmädelse, förtal (50: 20), lögnaktighet och falskhet (5: 10; 12: 3; 28: 3), falhet för mutor (26: 10), orättfärdighet i domar (82: 2), bedräglighet (35: 20), ränkfullhet (10: 2), rofgirighet, blodtörst, förtryck, våldsamhet m. m. (10: 2—9; 17: 9—11)[3]), allt synder, för hvilka de ogudaktiga förr eller senare bestraffas med förderf och undergång[4]). Mångfaldiga äro de uttryck, som sångarne på detta sätt använda och hvarmed de uttala, huru djupt de kände bristerna i handlingssättet hos fienderna, isynnerhet som de ofta visste sig själfva vara oskyl-

1) Däremot synes det ovisst, om man med *Smend* (Rel.-Gesch. 450) får tolka 39: 2, 141: 3 så, att den fromme där skulle vakta sina läppar för att icke gent emot de gudlösa skada trons sak.

2) Jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 455.

3) Jfr vidare i detta afseende: 12: 4, 6; 36: 4, 5; 37: 12, 14; 38: 13; 52: 4—7; 55: 4; 62: 4—5; 64: 4—7; 73: 6—9; 140: 2—6 m. fl.

4) Jfr 5: 6, 7; 7: 13 f.; 31: 19; 36: 13; 37: 9, 15, 17, 20; 64: 8—10; 140: 10—12 m. fl.

diga och därför kunde vänta en annan behandling[1]). Mångfaldig blir därför den belysning, som dessa uttryck sprida öfver deras uppfattning af det etiska förhållandet emellan människor. Tillsamman med de förut påpekade fordringarna visa de, att krafven på ett rätt förhållande till nästan voro sådana, att uppfattningen äfven här ganska mycket närmade sig den åskådning, som i Nya Testamentet gör sig gällande[2]).

Emellertid tyckas sångarne liksom israeliterna öfverhufvud hafva känt sig förpliktade till ett dylikt handlingssätt endast mot medlemmar af sitt folk, först och främst de närmaste, sedan underordnade och hjälpbehöfvande allmänhet, däribland äfven inberäknade främlingar, som uppehöllo sig uti Israel. Ty familje- och nationalkänslan, hvilken förband folkets individer med hvarandra, var i Israel starkare än kanske någorstädes eljes[3]). I fråga om hedningar däremot anse sångarne förhållandet vara helt annorlunda. Om man bortser från de eskatologiska psalmer, i hvilka ett fredligt förhållande i framtiden tänkes inträda, därigenom att hednafolken hylla Jahovä (jfr § 19), uppfattas dessa mera ss. fiender och behandlas därefter.

C. Vid sidan af det föregående åskådningssättet framträder nämligen i åtskilliga ps., isynnerhet de s. k. hämdepsalmerna (35, 58, 69, 109), ett tänkesätt, hvilket icke blott för kristligt medvetande är underhaltigt[4]) utan äfven synes

---

1) Jfr 7: 4 f.; 10: 8; 17: 4—5; 25: 19; 27: 12; 35: 7, 19 m fl.

2) Jfr »Die Menschlichkeit, Mildthätigkeit und Gute gegen die Kinder Israels und gegen die unter ihm weilenden Fremdlinge, und die Auffassung der Sittlichkeit als der nothwendigen Aeusserung der Gesinnung, welche aus der Frömmigkeit entspringt, erinnern uns an das Neue Testament». *H. Schultz* Altt. Theol. 456.

3) Jfr *Smend* Rel.-Gesch. 146.

4) Detta har med kraft gjorts gällande bl. a. af *Kant* (Religion innerh. d. Grenzen der bl. Vernunft Kirchmanns uppl. 1869, s. 130 f.), ehuru han alldeles misskänt arten af den gammaltestamentliga religionen i allmänhet. Jfr sid. 142.

stå i uppenbar strid med de förut framställda etiska principerna. Så t. ex. önska sångarne sina fiender skam och blygsel (35: 4, 26; 70: 3; 83: 17 f.), förderf och undergång (35: 8; 59: 6, 14; 71: 13), Guds vredesglöd (69: 25, jfr 11: 6), så att de oförtänkt lefvande fara ned i Scheol (55: 16; 63: 10 f.; jfr 31: 19), förgås likt rinnande vatten l. liksom ett ofullgånget foster (58: 8 f.), utplånas ur lifvets bok (69: 29) och helt försvinna från jorden (104: 35). Äfven till deras barn och efterkommande sträcker sig deras ovilja, så att de önska, att dessa må bli husvilla och utfattiga (109: 10) och helt förgås (21: 11; 109: 13, 15; jfr ock 37: 28); ja, den prisas lycklig, som griper deras späda barn och krossar dem mot klippan (137: 9): sångaren fröjdar sig vid deras undergång (58: 11).

I afseende på dylika utgjutelser må först anmärkas, att de i allm. icke härröra af personlig hämdgirighet, alldenstund sångarne äro medvetna om, att sådan är förkastlig inför Gud (jfr 7: 5, 6)[1]), och exempel på, att de känna den i G. T. för öfrigt ej främmande maximen om ett vänligt handlingssätt mot fiender[2]), icke helt saknas i Psaltaren (jfr 35: 12—15; 109: 4, 5), utan dylika uttryck härflyta innerst från en liflig önskan, att Guds ära och rättfärdighet genom de ondas bestraffning må varda uppenbar, så att de fromma dymedelst blifva stärkta uti sin gudsfruktan, (jfr 5: 11f.; 35: 24 f.; 40: 15—17; 52: 7—9; 58: 11f.; 59: 14; 64: 10—11 m. fl.), människorna i allmänhet tro på existensen af en rättfärdig Gud (58: 12) och bringas till att söka hans namn (83: 17)[3]). Ty då sångarne känna sig stå på

1) Jfr 5 M. 32: 35; 1 Sam. 25: 33.

2) Den någon gång hörda meningen, att först Kristus skulle lärt kärlek till fiender, är oriktig; jfr 3 M. 19: 17 f.; 2 M. 23: 4, 5; Ordspr. 24: 17, 29; 25: 21, 22; Job. 31: 29, 30; äfven Sirach 28: 2 f. m. fl.

3) Jfr särskildt bönen 59: 12, att fienderna ej må genast förgöras utan blifva bestraffade på ett sådant sätt, att folket så länge som möjligt må hafva dem ss. ett varnande ex. för ögonen, hvarvid ett helt annat motiv anföres än t. ex. 2 M. 23: 29 f; 5 M. 7: 22 (förhindrande af vilddjurens förökning); jfr *Schultz* Ps.-Kom. t. 59: 12.

Guds och rättfärdighetens sida gent emot fienderna, och stundom rent af uttala, att det är för Herrens skull, som de förföljas (44: 23; 69: 8, 10), så representera fienderna för dem gudlösheten och orättfärdigheten. Därför erhålla fienderna också vanligen sådana benämningar som ogudaktiga, gudlösa, syndare, brottslingar m. fl. (רְשָׁעִים, מְרֵעִים, פֹּשְׁעִים, חַטָּאִים m. fl., ex. 7: 10; 37: 1; 51: 15; 58: 4; 75: 9, 11; 109: 2 m. fl.), och liksom Gud är en nitälskande Gud (אֵל קַנּוֹא, jfr 78: 58), som hatar och bestraffar syndarne, så visa sångarne helt naturligt sin anslutning till honom genom att uttala sitt hat och sin bitterhet mot de ogudaktiga och sin glädje vid deras undergång (52: 7—11; 54: 9; 58: 11 m. fl.). Att ära den fromme och förakta den förkastlige ingår så i deras etiska medvetande, att de rent af berömma sig af sin fiendskap till dem, som hata Jahvä, hvilka de själfva hata med starkaste hat och hålla ss. personliga fiender, äfven om de eljes icke skulle ha någon annan anledning därtill, jfr 26: 5; 31: 7; isht 139: 21—22[1]). Detta är för sångaren så naturligt, att han t. o. m. omedelbart efter uttalandet af sitt hat »beder Jahvä utransaka hans hjärta och känna hans tankar» (139: 23). Sångarnes brinnande bön, att Gud måtte förgöra de ogudaktiga afser sål. egentligen det onda, ex. 7: 10 »låt deras ondska få en ända» (jfr 10: 15), och, om Gud så styrer, vilja de vara hans redskap att utföra vedergällningen (41: 11; jfr äfven 18: 38—41), men vanligen lägges den helt uti Jahväs rättfärdiga och starka hand[2]).

Att sångarne öfverhufvud icke skilja mellan person och sak, så att de bedja om bättring och omvändelse för de ogudaktiga och tillintetgörelse af ondskan, utan sammanslå

1) Särskildt visar 139: 21—22, att sångaren anser sig böra för Herrens skull hata och ss. personliga fiender behandla dem, till hvilka han eljes icke har enskild fiendskap.

2) Belysande för sångarnes tänkesätt äro de bevekelsegrunder, som ej sällan anföras, och som ställa fiendernas förhållande under religiös synpunkt: ex. »drif bort dem, ty de äro gensträfviga mot dig» 5: 11, l. »de ha icke Gud för ögonen» 54: 5 o. d.

båda, beror därpå, att i Gamla Testamentet, där medlen till omvändelse ännu icke blifvit gifna i den omfattning, som i det Nya, människan vanligen i etiskt afseende fortgick på den väg hon en gång inslagit, så att enligt det dagliga lifvets erfarenhet person och sak verkligen sammanföllo (jfr 55: 20)[1]. Härmed sammanhänger äfven sångarnes önskan af undergång t. o. m. för de ogudaktigas barn och efterkommande, ty enligt den i Gamla Testamentet herskande åskådningen var sammanhanget mellan föräldrar och barn så innerligt[2]), att de senare i vanliga fall tänktes utan vidare fortgå i fädernas fotspår.

Då sångarne, som för egen del visste sig stå på Guds sida, hade en dylik mening om bättringens uteblifvande både hos fienderna själfva och hos deras efterkommande, äro deras önskningar mot dessa att betrakta ss. en på Gamla Testamentets ståndpunkt naturlig fromhetens nitälskan mot synden (jfr 11: 5—7), och bönen mot deras barn är blott ett uttryck för styrkan och omfattningen af denna nitälskan.

På Nya Testamentets område måste en dylik önskan bedömas helt annorlunda[3]), ehuru äfven där finnes en öfvergång från »kärleksnit» till »vredesnit», som under vissa vilkor är berättigad, jfr Gal. 5: 12[4]).

D. Emellertid göra flere af de anförda psalmerna isynnerhet 59 och 109 det intryck, att de icke härflyta blott

---

1) Tanken på en omvändelse är dock icke alldeles utesluten, jfr ps. 51: 15, där sångaren vill »lära פֹּשְׁעִים Guds vägar och רְשָׁעִים skola återvända till Gud»; jfr 83: 17. Drfr äro t. ex. 7: 13 f.; 109: 17 bönerna uttalades under förutsättning af fiendernas fortfarande obotfärdighet; jfr *Schultz* Ps.-Kom. 6 f.

2) Om detta nära sammanhang se *Schwally* Leben nach d. Tode 30; jfr *Riehm-Pahncke* 179.

3) I Luk. 9 tadlar Kristus icke Elias, men sina lärjungars ifver mot de ogästvänliga samariterna. Jfr *Perowne* 64.

4) »Das Reich Gottes kommt nicht allein auf dem Wege der Gnade, sondern auch des Gerichts, und das Kommen des Reiches Gottes ist das Ziel des alttest. wie neutest. Beters» (s. 9: 21; 59: 14); *Delitzsch* Ps.-Kom. 61; jfr äfven *Tholuck* Einl. 62.

af en dylik nitälskan, utan att däri blandar sig äfven en enskild personlig fiendskap[1]), hvilken vid en jämförelse med profeterna framsticker ännu bjärtare[2]). Härtill må anmärkas, dels att sångarne ej i likhet med profeterna uppträda liksom omedelbart å Guds vägnar, utan att de författat sina dikter af rent personlig anledning, hvarvid den subjektiva stämningen gjort sig väl mycket gällande[3]), dels ock att flera af dessa psalmer tillkommit i syfte att sjungas af församlingen, (ex. 79, 94), så att det är denna, som bör tänkas ss. det subjekt, hvilket i dessa böner inför Jahvä frambär sina lidanden, farhågor och önskningar med afseende på sina fiender[4]).

Därtill kommer, att då dessa församlingens fiender oftast bestodo af de kringboende hednafolken, som oupphörligen lågo i fäjd med judarne och hvilkas hat mot dessa blef allt häftigare, ju mera de sistnämda gjorde allvar af sin tro, att endast Israels Jahvä var den rätte guden och alla folkens gudar ett intet (jfr 31: 7; 97: 7; 115: 4—8 m. fl.), så sammanföll Israels sak med religionens, så att Israels bestånd och framgång var lika med Guds rikes fortvaro och utbredning, hedningarnas seger däremot liktydig med den israelitiska religionens undergång[5]). Under sådana förhållanden var den brinnande bönen om Guds straffdom öfver och tillintetgörelse af fienderna helt naturlig. Men

---

1) Jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 457.

2) Dock röjes äfven hos enskilda profeter något, som närmar sig till hat till fiendtliga folk, ex. Obadja, jfr Jes. 34; se *Kayser-Marti* sid. 252 f.

3) Jfr *Schultz* Ps.-Kom. 7.

4) Jfr framställningen sid. 71 f.

5) De för fiender använda uttrycken ss. רשעים m. fl. betyda flerestädes hedningar, ss. 9:6, 17, 18; 68: 3; 129: 4; möjligen äfven 97: 10; liksom äfven שֵׁבֶט רֶשַׁע 125: 3 och אָהֳלֵי רְשָׁעִים 84: 11. Däremot behöfva de flesta af *Smend* (Rel. Gesch. 379) hit förda ps.-ställena ss. 3: 8; 7: 10; 36: 1, 12; 91: 8 m. fl. icke tolkas om hedningarna, och Wellhausens af Smend upptagna mening, att ordet »människa» liksom »folk» i och för sig skulle för sångarnes uppfattning innebära »Empörung gegen Gott» 53: 3; 56: 2, kan näppeligen försvaras. *Smend* a. a. 380.

äfven här må det påpekas, att denna fiendskap, för såvida den riktade sig mot en hednisk nation i dess helhet, ej uteslöt ett kärleksfullt förhållande mot enskilda individer däraf.

Dessutom bör man ej förbise, att på några ställen synes det vara en öfverhetsperson, hvilken uttalar, hvad som hör till ämbetsuppgiften gent emot personer, hvilka verkligen tyckas ha varit gudlösa skurkar och lömska bedragare, ss. några af konungspsalmerna antyda, jfr ps. 11, 12, 21, 63, och isynnerhet den för sina starka uttryck i detta afseende egendomliga ps. 58[1]).

Om man uppfattar hämdepsalmerna från den tid och de omständigheter, af hvilka de framkallats, så förminskas deras anstötlighet i väsentlig grad. Men låt vara att den ej helt kan försvinna, så utgöra de i alla händelser ett kraftigt om ock hårdt uttryck af den väldiga religiösa energi och helighetens nitälskan mot det onda, hvilken herskade i sångarnes inre; de kunna i så måtto äfven för det Nya Förbundets barn hafva en väckande och uppbygglig inverkan[2]).

E. Angående de motiv, som synas ligga till grund för sångarnes etiska handlingssätt, sådant detta i det föregående blifvit framstäldt både i individuelt och socialt hänseende, torde här slutligen böra påpekas, att sångarne ej kunna, ss. man velat göra[3]), beskyllas för evdämonism, i det att de skulle göra det goda icke för dess egen skull utan af hänsyn till en påräknad belöning, isynnerhet som denna tycktes bestå i yttre jordisk lycka, ss. att få bo i landet (både själf och

1) Jfr *Tholuck* Einl. 62.

2) Jfr *Schultz* Ps.-Kom. 7.

3) Så t. ex. *Kant* (Rel. inn. d. Gr. d. bl. Vernunft 149 f.), men då hans hårda omdöme beror därpå, att han med åsidosättande af profetismen anser blott den senare judendomen typisk för G. T:s religion, och då Ps., ss. förut blifvit påpekadt, väsentligen har samma religiösa ståndpunkt som profetismen, så träffar hans kritik egentl icke Ps.; jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 33.

de efterkommande) 37: 3, 9, 27 m. fl., se goda dagar (34: 13), blifva mättad i hungerns tid (37: 19) och hulpen i sjukdom (41: 4), få huslig välsignelse (128) och prisas säll i landet (41: 3), eller vinna förlossning ifrån och seger öfver fienderna o. d.; jfr 37: 39 f.; 54: 9; 55: 19; 56: 10; 57: 3, 4; m. fl.[1]).

För att i detta afseende göra sångarne rättvisa må man dels taga i betraktande, att för G. T:s människor de högsta motiven för ett etiskt handlande icke voro tillgängliga på samma sätt som i det N. T., där den sanna personlighetens uppenbarelse i Jesus Kristus med sin fullhet af nåd och sanning bragt de principer, hvilka böra bestämma människans handlingssätt, i klarare dager och meddelat ny förmåga till deras förverkligande; dels får man ej förbise, att bakom de sinliga uttrycken ofta döljer sig en högre åskådning, som i dessa inlägger äfven ett andligt innehåll, ex. 22: 27, 30; 23: 5; 27: 4—6; 31: 4, 22; 34: 10 f.; 36: 9; m. fl., så att den belöning, som tänkes åtfölja fromheten, icke består endast i yttre förmåner utan framställes med uttryck, som beteckna en inre sällhet, hvilken erhålles först i föreningen och umgänget med Gud[2]). Om denna inre sida och dess skillnad från det yttre äro sångarne ej endast klart medvetna, utan de sätta den t. o. m vida högre än det yttre, ex. »Du ger mig glädje i hjärtat mer än andra ha öfver säd och vin i myckenhet» (4: 8, jfr 63: 4), och de framhålla den stundom i särdeles kraftiga uttryck, ss. »För mig fins intet godt utom dig» (16: 2; v. 5, 6), jfr äfven ps. 42, 43 och 73, där sångaren höjer sig därhän, att han

1) *Smends* anmärkning (Rel.-Gesch. 403), att sångarne tyckas hålla mera på gudlöshetens bestraffning än fromhetens rättfärdigande, är näppeligen befogad. De gudlösas bestraffning innebär enligt det allmänna åskådningssättet tillika de frommas rättfärdigande, äfven om det senare icke tydligen utsäges.

2) Att man icke för detta kan, ss. Feuerbach o. a. gjort, med rätta beskylla sångarne för egoism, framgår däraf, att de fordra hjärtats hängifvenhet för Gud. Huru ofta omnämnes ej t. ex. תם bland de dygder, som de framhålla; jfr f. öfrigt *H. Schultz* Altt. Theol. 34.

äfvenledes bortser ifrån den yttre lyckan, ja från hvarje lön och blott i Gud har sin del.

Dock är det i allmänhet sedt mera sällan, som dylika uttalanden förekomma; oftast tänkes den yttre lyckan vara en naturlig följd af den inre fromheten och rättskaffenheten[1]), och detta sammanhänger med hela den G. T. åskådningen, hvilken i allm. på samma gång, som den hvilade på den förut sid. 158 påpekade vedergällningsteorien, var inskränkt till det jordiska lifvets synkrets och därför fattade belöningen på ett jämförelsevis yttre sätt[2]). Men i sak är det ju blott samma uppfattning, som möter äfven i det Nya Testamentet, hvarest den fordran för trosmedvetandet är oafvislig, att dygd och sällhet å den ena sidan, orättfärdighet och förderf å den andra åtminstone en gång skola förenas, men som därjämte icke förkastar den tanken, att fromheten redan på jorden kan få en motsvarande sällhet äfven i det yttre[3])..

§ 19. **Psaltarens teokrati- och parusi-begrepp.**

A. Den närmast föregående framställningen har hufvudsakligen rört sig om förhållandet mellan Jahvä och den enskilde samt dennes plikter mot nästan; det återstår nu att något närmare, än hvad som i det föregående sid. 157 varit lämpligt, redogöra för de i Psaltaren befintliga före-

1) Om ock de historiskt älsta motiven till sedlighet i Israel (enl. *H. Schultz* a. a. 448 f.) äro att söka i »familjekänslan», så är det dock visst, att sedligheten i den gestalt, hvari den framträder i Ps., längesedan har erhållit religiös karaktär ss. hvilande på Guds bud. »Det är ett utmärkande drag för Jahvä-religionen, att den alltjämt förenade Jahväs dyrkan med fordran på sedlig rättskaffenhet»; jfr *H. Schultz* 440.

2) Jfr *Oehler* Theol. 311,

3) Jfr 1 Tim. 4: 8; Matt. 6: 22. Se vidare *Martensen* Etik allm. del. § 46.

ställningarna om förhållandet mellan Jahvä och Israel ss. ett folk.

Liksom i Mosaismen tänkes detta förhållande bestä däri och bestämmas däraf, att Gud med fäderna och med Israel ingått det förbund (בְּרִית), att han skulle vara deras gud och de hans folk[1]. Denna åskådning, som utgör teokratiens grundval, kommer i psalmerna ofta till uttryck, ehuru ordet »förbund» här liksom eljes icke betyder *συνθήκη* utan *διαθήκη*, alldenstund det är Jahvä, som ensam stiftat detsamma och bestämt dess innehåll.

Jahvä har nämligen »utvalt Jakob till sig (בָּחַר לוֹ) och Israel till sin egendom» (סְגֻלָּתוֹ 135: 4) framför alla jordens folk, ehuru sångarne äro väl medvetna därom, att det icke skett för någon fädernas förtjänst (jfr 81: 12; 106: 6—7 m. fl.) utan af Guds blotta nåd och kärlek (jfr 100: 3 Ketib)[2]. För sitt namns skull frälste han Israel ur Egypten (106: 8), för att Israel icke skulle tillbedja någon främmande gud (אֵל זָר, אֵל נֵכָר) utan han själf vara dess Gud (81: 10 f.), och då folket, för sina synder, hemsökt med lidanden och nöd, ropade till honom, »tänkte han på sitt förbund och ångrade sig efter sin stora nåd» (106: 44 f.; jfr 107). Ja,

---

1) Enligt *Wellhausens* mening skulle ideen om ett förbund ej härröra från Mose utan först genom Josias reformation (Deuteronomium) ha blifvit den religiösa reflexionens medelpunkt (Prolegom. 436 f.). Men häremot strider, att redan för de älsta profeterna förbundstanken icke är något nytt, som de framställa, utan *förutsättes* af dem ss. något självklart. Då t. ex. Amos 3: 2 säger, att »Gud tagit sig an (ידע) blott Israels folk bland alla jordens släkter», så innebär detta, att Gud i och med utförandet ur Egypten (v. 1) trädt i ett särskildt och sedligt förhållande till folket. Hoseas hela framställning hvilar på en dylik åskådning, jfr särskildt 12: 10; 13: 4. Till samma resultat har ock *Smend* kommit i sin specialundersökning: »Über die von den Propheten des 8 Jahrh:s vorausgesetzte Entwicklungsstufe der israelit. Religion», Stud. u. Krit. 1876, s. 599 f. Att Mosaismen hvilar på förbundsideen med etiskt innehåll antages ock allmänt, jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 120 ff., *Riehm-Pahncke* sid. 68 ff.; *Kayser-Marti* 55; *Oehler* Theol. 275.

2) Jfr 5 M. 7: 7 f.; 9: 4—6.

emedan han »evinnerligen tänker på sitt förbund» (105: 8 f.), hvilket står för evigt (105: 10), handlar han städse med sitt folk i enlighet därmed, och alla hans vägar äro nåd och trofasthet för dem, som hålla hans förbund och vittnesbörd (25: 10). I tider af nöd lyder därför sångarnes bön: »Herre, tänk på förbundet« (74: 20).

Emedan Jahvä enligt detta förbund i särskild mening är Israels *Gud*[1]), anropa sångarne honom ofta med uttrycket »min Gud» (ex. 3: 8; 5: 3; 7: 2; 13: 4; 18: 7, 22, 29 f.; 22: 2 f.; 25: 2; 30: 3, 13; 31: 15 m. fl.) eller från kollektiv synpunkt: »vår Gud» (ex. 18: 32; 20: 6, 8; 44: 21; 48: 2, 9, 15; 50: 3; 67: 7 m. fl.), och hela hans förhållande är sådant, att de prisa »det folk saligt, hvars Gud Jahvä är» (33: 12; 144: 15, jfr 146: 5) och uppmana till hans lof (47: 6, 7; 68: 27 m. fl.), men de veta ock, att han ss. sådan dömer sitt folk (50: 4—6). Men Jahvä tänkes äfven på ett särskildt sätt vara Israels *konung*, (ex. 10: 16; 29: 10; 44: 5; 47: 6, 7 m. fl.), hvilket han af ålder varit (74: 12), och som han på mångahanda sätt bevisat och bevisar i det sätt, hvarpå han bistår och leder sitt folk, isynnerhet gent emot fiender (ex. 47: 3—5; 48; jfr 10: 16; 29: 10, 11 m. fl.). Sångarne, hvilka här och hvar sammanställa dessa båda Gudsnamn, ex. »min Konung och min Gud» (5: 3; 84: 4, jfr 68: 25; 145: 1), uppmana därför till fröjd öfver honom och till hans lof, ex. »Sions barn fröjde sig öfver sin konung» (149: 2), »lofsjungen vår konung, lofsjungen» (47: 7).

I motsvarighet härtill framställes Israel öfverallt ss. Guds *folk* i lika speciell mening. Det kallas så ofta af sångarne (ex. 3: 9; 14: 7; 28: 9; 29: 11; 44: 13; 50: 4 m. fl.) och äfven Gud själf tilltalar det: »mitt folk»[2]), ex. 50: 7 och isynnerhet 81: 9—14 vid angifvande af förbundets innehåll.

1) Gud kallas från den allmänna synpunkten Israels Gud 68: 9, Jakobs Gud 46: 8, 12; 146: 5, Sions Gud 146: 10, där Sion betyder Israel. Sion, ursprungligen namn på sydöstra kullen, betecknar i Ps. hela tempelberget, ex. 2: 6, l. Jerusalem, ex. 149: 2, och personifieradt: invånarne, ex. 9: 15, l. hela folket, ex. 97: 8 m. fl. Jfr *Siegfr.-Stade* lex.

2) Däremot är »mitt folk» 14: 4; 53: 5; 59: 12; 78: 1 m. fl. sagdt från sångarens synpunkt.

Och såväl då han säges ha behag till sitt folk (149: 4) ss. ett förbundsfolk, hvilket söker sin Gud (24: 6), som då han klagar öfver dess olydnad (81: 14) och vredgas därpå, så att han säljer det för ringa pris och förkastar det (44: 13), så tänkes Israel fortfarande vara hans folk, som han icke kan helt förskjuta eller öfvergifva (94: 14)[1]. Ofta, isynnerhet i tider af nöd och trångmål, är det därför ett förherskande drag i sångarnes böner och åkallan, att de framhålla, hurusom det är Jahväs folk, som behöfver och väntar hans hjälp (ex. 28: 8 f.; 80: 5; 85: 7; jfr 29: 11), särdeles som de veta sig hafva hållit hans förbund (44: 18 f.); ss. hans folk prisa de äfven hans namn (79: 13).

Vidare ingår det uti sångarnes allmänna uppfattning af förhållandet mellan Jahvä och Israel ss. folk, att Jahvä är dess *Herre*, hvarmed företrädesvis egendomsbegreppet uttalas. Namnet אֲדֹנָי, som anger detta begrepp möter ganska ofta (jfr sid. 153), ex. 2: 4; 22: 31; jfr 35: 17, 22; 38: 23 m. fl., äfven i formen אֲדֹנֵינוּ[2]) (ex. 8: 2, 10) och sammanställes någon gång äfven det med Gud, ex. »min Gud och Herre» (35: 23; jfr 38: 16; 68: 21; 69: 7 m. fl.). I motsvarighet härtill kallas Israel med flera namn, som uttrycka detta egendomsförhållande, ss. Guds skara (68: 11) l. »menighet, som Gud fordomtima förvärfvade och förlossade till att blifva en arfvedels stam» (74: 2), l. arfve-

---

1) Jfr anledningen härtill uttryckt i v. 15 sålunda: »ty עַד־צֶדֶק יָשׁוּב מִשְׁפָּט »rätten (den af Gud en gång för alla bestämda מִשְׁפָּט) måste komma till sin rätt» (צדק rättfärdighet, som omsätter den förra verkligheten), där מִשְׁפָּט åsyftar förbundets grundval.

2) *Ewalds* mening, att אדנינו skulle vara det primära och אדני däraf förkortadt (Lehre d. Bib. von Gott. § 230 efter *Cheyne*), strandar på de ställen, där det betyder »min herre», ex. 16: 2; 35: 23; (också uttalar *Ew.* detta i Lehrbuch 464). אֲדֹנָי är urspr. = אֲדֹנַי med senare differentiering. *De Lagarde's* hypotes (Übersicht über die Bildung der Nomina 1889 p. 188), att אֲדֹנַי är en aramäism af senare ursprung med betydelsen »lordly», liksom syr. ܡܰܠܟܳܝ »kunglig», synes osannolik. Läsningen אדני istf. יהוה torde gå tillbaka åtminstone till c. 300 f. Kr. Jfr dock *Dalman* D. Gottesname Adonaj s. 42 och *Cheyne* Origin 299.

del (28: 9; 33: 12; 68: 10; 78: 71 m. fl.)[1]); men vanligen betecknas motsvarigheten å Israels sida med namnet עָבָד »slaf», »tjänare», som angifver, att folket i denna egenskap hör Jahvä till och ss. tjänare aktar på sin husbonde (123: 2 f.; jfr 119: 23), hvarvid dock hufvudvikten i Ps. ej så mycket ligger på skyldigheten att tjäna, som på den företrädesrätt till Jahväs hjälp och beskydd, som tjänareställningen innebär och hvilken sångarne framhålla både från mera allmän synpunkt, ex. 34: 23; 69: 37; 89: 51; 90: 13 m. fl., och mera individuell[2]), ex. 19: 12, 14; 31: 17; 86: 2, 4, 16; 109: 28 m. fl.[3]).

Ännu högre tänkes förhållandet vara mellan Jahvä och Israel, då Jahvä framställes ss. en *fader*, hvilken har Israel till sin *förstfödde son* (jfr 2 M. 4: 22; 5 M. 8: 5; Jer. 31: 9); detta uttryck förekommer sällan i Ps. om folket i dess helhet (jfr 80: 16, 18), oftare om dess spets i den teokratiske konungen (se vidare 215 f.), liksom uttrycket »Guds barns släkt» (73: 15) erinrar om, att inom folket fans en kärna af fromme, en menighet, till hvilken Jahvä stod i ett innerligare förhållande än det af blott beskyddare. Jfr dock sid. 160 f.

B. På grund af det nära förhållande, i hvilket Jahvä står till sitt folk, möter i psalmerna äfven den åskådningen, att han på ett särskildt sätt också är *närvarande* hos sitt folk[4]). Därför tänkes han personligen hafva Jerusalem till sin stad (76: 3), som af denna anledning kallas den store

1) I ps. 80: 9—17 framträder detta begrepp i bilden af ett vinträd, som Jahvä fört från Egypten och planterat i Kanaan.

2) Se vidare sid. 217.

3) Det är väl egendomsförhållandet, som ligger till grund äfven för liknelsen af Jahvä vid en herde (ss. 23; 80: 2 m. fl.) och Israel vid hans hjord (77: 21; 78: 52; 79: 13; 95: 7; 100: 3 m. fl.), ehuru häri ingår äfven tanken på en herdes omvårdnad om sin hjord.

4) I ps. 10: 16 kan man möjligen se ett spår af den eljes framträdande tanken, att Kanaan är heligt, jfr Hos. 9: 3; Jes. 24: 5; Jer. 2: 7; 16: 18; Hez. 36: 17 m. fl. Jfr ock den senare judendomens lära om Jahväs שְׁכִינָה. Jfr *Cheyne* The Origin 332.

konungens stad (48: 2, 3), och isynnerhet har han sin boning på Sion (יֹשֵׁב צִיּוֹן 9: 12, jfr 74: 2, 76: 3), på det heliga bärget (הַר קָדְשִׁי, הַר קָדְשׁוֹ 2: 6; 3: 5 m. fl.), han som älskar Sions portar mer än alla Jakobs boningar (87: 2), och framförallt på tempelområdet och i själfva templet[1]). Där herskar han ss. konung öfver sitt folk och uppenbarar sig såväl med sin nåd och hjälp som ock i dom och bestraffning (jfr 20: 3; 14: 7; 53: 7; 110: 2; 133: 3; 134: 3 m. fl.). Då denna uppfattning möter redan i de älsta psalmerna (ex. 3: 5; 20: 3; jfr 24: 3), synes den härleda sig från arkens öfverflyttande till Sion[2]) och sedan snart nog hafva utbredt sig ganska allmänt, ehuru uttrycket att Gud »utvalt Jerusalem» eller »Sion» anträffas först i yngre psalmer (ex. 68: 17; 78: 68; 132: 13 m. fl.) och sannolikt härrör från den tid, då det nordliga rikets undergång bidrog till, att man desto starkare fäste de religiösa och politiska förhoppningarna vid Juda[3]), och isynnerhet då efter Jerusalems underbara räddning under Hiskia från Assur den tron alltmera befäste sig, att det gudsrike, hvilket i Jerusalem med dess tempel och teokratiska inrättningar hade sitt synliga hufvudsäte, skulle vara oförgängligt och evinnerligen bestå, en uppfattning, hvilken i ps. 46, 48 kommer till uttryck; jfr 125: 1, 2.

Från denna tro på Jahväs välsignelserika närvaro i Sion hafva framsprungit å ena sidan sångarnes ofta framträdande varma längtan och kärlek till Jerusalem, till Guds hus och boning, där de i hans närhet känna sig lyckliga

---

1) Enligt *Cheyne* (The Origin 316) skulle före exilen hela landet i första rummet tänkas vara Jahväs boning och Jerusalem först i andra rummet, men denna åskådning kan åtminstone icke spåras i Ps.; Cheynes förmodan har väl framkallats af hans åsikt om hela Psaltarens sena affattning.

2) Så ock *Riehm-Pahncke* 229 f.

3) Sion är det enda ställe, hvarom det i G. T. heter, att Gud »utvalt» det; han t. o. m. älskar detsamma (87: 2). Dock användes detta uttryck i sammanhang med talet om Efraims och Silos förkastelse, 78: 59 f., 67, 68; jfr *Riehm-Pahncke* 230.

(ex. 27: 4; 63: 2 f.; 84: 2 f.; 122), å den andra sidan att bortovaron därifrån trycker dem så hårdt ss. en skilsmässa från Jahvä (ex. 42: 2—7; 43: 3—5 m. fl.), och helgedomens vanhelgande och förstöring framkallar den bittra sorg och klagan, som röjer sig i ps. 74: 3—7, en sorg, hvars djup vi svårligen kunna rätt föreställa oss.

Men då Jerusalem intogs och templet förstördes, bibehöll sig dock tron därpå, att Jahvä ej kunde helt öfvergifva sitt folk, utan att Jerusalem än en gång skulle varda Guds boning och centrum för hans uppenbarelse[1]). Väl gick detta till en del i fullbordan genom återkomsten från exilen och det Serubbabelska templets uppbyggande, men det blef snart tydligt för medvetandet, att folkets sedligt-religiösa beskaffenhet långt ifrån motsvarade Gudsrikets ideella kraf, liksom ej häller de yttre politiska förhållandena uppfyllde de förväntningar, man till följd af profeternas skildringar ställde därpå[2]). Detta verkade insikt därom, att Jahvä ej fullt återvändt till sitt folk och sitt tempel, och att den afbidade fulländningen af gudsriket ännu icke hade kommit till stånd.

C. Så utvecklade sig den föreställningen, att Jahvä på ett fullare sätt skulle komma till sitt land och folk, en parusi, som i ett antal ps. ss. 68: 29 f.; 87 och de flesta på 90:talet skildras på ett storartadt sätt[3]). Ty Jahvä är konung ej blott i Sion, utan ss. den högste, som tronar vida upphöjd öfver alla gudar och konungar (95: 3; 96: 4; 97: 9; 76: 13), är han en stor konung öfver hela jorden, som skall ha alla folk till sin arfvedel (82: 8). Detta sitt konungavälde skall han ut-

---

1) Härmed sammanhänger kanske också den glödande längtan, som uttalar sig i ps 137; äfven den föreställningen, att Jerusalem var den punkt, hvarest den himmelska världen trädde i förbindelse med den jordiska. Denna åskådning om Sion ss. Jahväs boning blef i N. T., då gudsriket genom Kristus blef ett andligt rike, ombildad till föreställningen om ett himmelskt Jerusalem. Jfr *Riehm-Pahncke* 235.

2) Jfr *Buhl* Israel. Historie 232 f.; *Riehm-Pahncke* 235.

3) Dessa äro de af *Delitzsch* (Ps.-Kom. 58) s. k. eskatologisk-Jehoviska psalmerna, hvilka beskrifva Jahväs omedelbara parusi.

breda från Şion, ty folken skola där varda födda (87: 5, 6), och Israel skall förmedla detta, ty Israel har till uppgift att bland folken utbreda hans konungadöme, hans ära och under samt förkunna hans rättfärdiga dom öfver alla (96: 3, 10, 13; 98: 9)[1]). Hednafolken få se hans frälsning och ära (67: 3; 97: 6; 98: 3; 102: 16) och de skola, alla folk och riken församlas att bli ett folk åt Abrahams Gud (47: 10) och tjäna honom (102: 23), så att de bringa honom sin hyllning i skänker och tillbedjan (68: 32; 96: 7, 8) och de fröjdas med jubel och tacksägelse (67: 4—6; 96: 1; 98: 4; 99: 3; 102: 16 m. fl.), ja hela naturen uppfordras att deltaga däri vid denna Jahväs härliga uppenbarelse (96: 11—13; 98: 7—8)[2]).

För denna skildring af Jahväs parusi och gudsrikets förverkligande på jorden är det utmärkande, att allt detta enligt sångarnes föreställningar icke skiljes från den närvarande tiden genom en mellanliggande mer eller mindre genomgående dom, utan gudsriket tänkes på ett mera direkt sätt utveckla sig ur de förut befintliga förhållandena. Däri skönjes en bestämd olikhet med de förexiliska profeternas förkunnelser, ty de framställa förloppet i allmänhet så, att först utbryter en allvarlig straffdom öfver folket, efter hvilken blott en »kvarlefva» שְׁאֵרִית blir öfrig, till hvilken den nya utvecklingen kan organiskt ansluta sig[3]).

Dessa psalmer tala väl äfven om en Jahväs dom, men denna skall ske i חסד ואמת, så att både Israel och hednafolken däri ha mera anledning till glädje än fruktan (jfr 96: 10;

---

1) Israels missionsuppgift bland folken och sättet för dess utförande synes i Psaltaren uppfattas på ett mera andligt sätt. Jfr *Cheyne* The Origin 292: »The force of truth is the motive relied upon for the spiritual subjugation of the world». Jfr äfven ps. 65, 67 (»Veni, redemptor gentium» Cheyne), som innehålla hithörande tankar. Jfr ock *Orelli* Weissagung 466.

2) Jfr *Rudin* Inledning till Profetian 50.

3) Jfr t. ex. Am. 7: 17; Hos. 2: 11 f.; Mik. 3: 12; Jes. 6: 11—13 m. fl.; hos de exiliska och efterexiliska profeterna däremot träda löftena mera i förgrunden. Jfr *Orelli* Weissagung 43, äfven i Zöcklers Hdb. I, 1, 460; se vidare *Rudin* Inledning till Profetian 44 f., 48; äfven *Schultz* Ps.-Kom. 7.

98: 4 jfrd med 9 m. fl.). Emellertid är det Jahväs tillkommelse och gudsrikets fulländning, som utgör ämnet i dessa sånger, och de kunna därför kallas messianska, ehuru blott i vidsträckt mening[1]), enär de icke tala om Messias utan endast om Jahvä —, att Messias själf skulle vara Jahvä och sål. medelpunkten i detta rike var för sångarne fördoldt —, men Jahväs själfuppenbarelse och dess följder framhållas desto mera. Dessa psalmer, hvilka med rätta kallas »eskatologiskt-Jahväiska[2]), och deras utsagor om Jahväs omedelbara konungadöme på jorden[3]) bilda den ena af de två parallella linjer i de profetiska förkunnelserna, hvilka löpa fram genom G. T:s skrifter[4]) till den Gudsrikets fulländning, som i N. T. i Kristus väsentligen kommit till stånd, men i hela sin omfattning först i hans ytterligare tillkommelse skall varda fullt realiserad.

§ 20. **Psaltarens messias-begrepp.**

A. Jämsides denna linje af sångarnes eskatologiska skildringar kan man i Psaltaren iakttaga en andra linje, som bildas af sådana förkunnelser, där gudsrikets fulländning icke sker genom Jahväs omedelbara själfuppenbarelse, utan förmedlas genom en människoson, utrustad för denna uppgift med höga kvalifikationer: en *Messias* (מָשִׁיחַ).

1) Jfr *Riehm-Pahncke* 219.

2) Så *Delitzsch* Ps.-Kom.

3) Då längtan efter Jahväs själfuppenbarelse icke blott uttalar sig i dessa psalmer, utan finnes på djupet ss. ett genomgående grunddrag i hela Psaltaren, så kan man i denna betydelse säga, att Psaltaren är den mest messianska af alla G. T:s skrifter. Jfr *Stade* Gesch. II, 215.

4) Jfr *G. Ad. Smith* The Messianic Prophecies i Wrights Biblereaders Manual 1892, sid. 58 f. Äfven flera af profeterna ss. Joel, Ob., Nah., Hab., Zef., sakna i sina eskatologiska förkunnelser en förmedlande personlighet under Jahvä; jfr *H. Schultz* Altt. Theol. 769.

De psalmer, som på ena eller andra sättet beröra denne Messias, äro messianska i inskränkt bemärkelse[1]).

Messiasideens uppkomst och utveckling anknyter sig till det teokratiska konungadömet[2]) Då detta genom David upprättades i Israel, tänktes en koncentrering af det allmänna förbundsförhållandet mellan Jahvä och Israel äga rum på det sätt, att då David ss. konung blef en representant för hela folket, öfverflyttade Jahvä i särskild mening förbundsnåden på honom och förökade den därjämte på ett specielt sätt. »Konungadömets idee blef individualiserad till ett ideal, och så uppstod Bild-weissagung»[3]).

Innehållet af denna Guds nåd mot David skildras bl. a. i ps. 78 och 89. Gud utvalde David till »folkets herde» (78: 70 f.), och då David med klokhet och redlighet fullgjorde sitt höga uppdrag (v. 72), ingick Gud med honom det särskilda förbund, som i 2 S. 7 skildras historiskt, i ps. 89 lyriskt, hvarvid en idealisering af konungadömets idee röjer sig[4]). Sångaren påminner om, huru Jahvä lofvat David nåd och trofasthet (v. 25), rättighet att ss. förstfödde sonen kalla Jahvä sin fader (v. 27 f.), seger öfver fienderna (v. 24) och att lägga allt under hans välde (v. 26), så att han blir den högste bland konungarna på jorden. Vidare skall Jahvä låta hans säd besitta den fasta tronen

1) Ordet מָשִׁיחַ (LXX χριστός) användes i Ps. om en för en högre uppgift invigd person, dels (i pl.) om profeterna (105: 15), dels om den smorde konungen (ex. 20: 7; 18: 51) dels om Messias (ex. 2: 2). Utanför Ps. brukas det äfven om folket (Hab. 3: 13) och om Kyros (Jes. 45: 1).

2) Häri ligger äfven, att messiasideen ej utvecklade sig i en rak linje utan följde historiens vexlingar, och allteftersom enskilda af teokratiens organ mera framträdde, anknöto sig de frommes förhoppningar än till konungadömet, än till profetdömet, än till prästadömet, mest dock till det förstnämda; jfr *Riehm-Pahncke* 223; *H. Schultz* 769 f.

3) Jfr *Oehler* Theol. 836.

4) En dylik idealisering kan spåras i åtskilliga psalmer på det sätt, att egenskaper, som egentligen tillhöra konungadömet ss. sådant, stundom tilläggas enskilda konungar, ex. 20: 5, 7; 61: 7; jfr *Oehler* Theol. a. st. I ps. 80: 16, 18 syftar »den son, den människoson, som du utvalt», på Israels folk; jfr sid. 210. *Delitzsch* Kom. t. st.

till evig tid (v. 30), väl bestraffa öfverträdelser, men ej taga sin nåd ifrån honom utan hålla förbundet (v. 31—38, jfr 132: 11, 12, äfven 61: 8). Därför, då sångaren känner nöden så stor, att Jahvä, trots han bekräftat sitt löfte med ed (v. 36 f., 50), tyckes ha brutit förbundet (v. 40), så beder han Jahvä besinna detta, ej längre fördölja sig (v. 47) utan för sin tjänare Davids skull ej visa tillbaka sin smorde (132: 10).

Särskildt må det i denna skildring beaktas, att den teokratiske konungen af Davids säd tänkes dels uppåt stå i sonsförhållande till Jahvä ss. hans förstfödde, dels framåt besitta en evig tron i sin säd, dels utåt såsom den högste bland konungar underlägga sig allt. Härmed äro de teokratiska grunddragen af messiasideen tydligen förhanden[1]), men i samma mån som den Davidiska konungaättens enskilda medlemmar personligen långt ifrån motsvarade denna bild och de yttre förhållandena under deras regering stodo i uppenbar motsägelse därtill, riktade sig äfven här, isynnerhet i tider af nöd och betryck, de frommes blick framåt, och deras fasta tro på oryggligheten af Jahväs gifna löften gjorde, att de gent emot den närvarande tidens trångmål hängåfvo sig åt hoppet om och bidan efter en kommande[2]) Davids son, hvilken i alla afseenden skulle motsvara de föreställningar, som alltmer koncentrerade sig om hans gestalt. Därigenom blef han en eskatologisk personlighet, som alltjämt framsköts i tiden[3]).

1) Att denna skildring är ideell framgår af den inledande v. 20, som uttalar, att det är »i en syn», som Jahvä sagt det ss. innehåll till sina fromma.

2) Att sångarne ständigt tänkte sig såväl denne konung som gudsrikets förverkligande vara omedelbart förestående, är ett allmänt drag äfven hos profeterna. Jfr *Rudin* Inledn. t. Prof.

3) Enl. *Smend* skulle blott menigheten ss. sådan, ej de enskilda, vara »Trägerin der Messianischen Zukunftshoffnung», men detta är oriktigt; Smend själf erkänner, att »die Partei der Frommen stand immerfort auf der Persönlichkeit ihrer Führer» (Rel.-Gesch. 475) och att det sålunda var enskilda personer, som uppburo det religiösa medvetandet. Jfr dessutom vederläggningen af Smends åsikt *Beer* Ind.- u. Gem.-Psalmen XCIV f.

En annan sida af messiasideen synes ha utvecklat sig i anslutning till uppfattningen af begreppet »Jahväs tjänare». Detta uttryck, som till en början betecknade enskilda framstående fromma och sedan de fromma i allmänhet ss. en kärna inom folket, blef ss. kollektivnamn öfverflyttadt äfven på hela folket ss. en enhet, men tillika personifierades ideen till en Jahväs tjänare *κατ' ἐξοχήν*, jfr Jes. 40—66.

I sammanhang med såväl folkets som enskildas långvariga lidanden anknöt sig så småningom till denna idee äfven tanken på en lidandes drag i hans bild; jfr isynnerhet Jes. 53. I Psaltaren synes dock uttrycket »Jahväs tjänare» ansluta sig till enskilda fromma[1]), ehuru ideen ss. typisk för folket icke är främmande[2]).

B. På det ena och det andra sättet fixerades så småningom de särskilda dragen i den messiasbild, hvilken sångarne på sitt djupgående sätt uppfattat och framställt i de messianska psalmerna.

Dessa äro hufvudsakligen af tvänne slag[3]). Dels utgå sångarne från den historiska verkligheten ss. underlag, men gifva af densamma en skildring, som innehåller så höga och ideella drag, att den på den närvarande situationen ej kan fullt tillämpas, men i det hela eller i sina detaljer först i Jesus Kristus finner sin fulla motsvarighet[4]). Detta är de *typiskt messianska* psalmerna: 22, 69, 45, 72[5]). Dels höjer

---

1) Äfven *Smend*, som mer än någon annan framhåller personifikationsteorien och talar om, att det är »der ideale Gottesknecht», som talar ur församlingen, erkänner, att detta uttryck icke i Ps. kan fattas i sin ideala betydelse. Rel.-Gesch.

2) Om betydelsen och utvecklingen af detta begrepp se *Orelli* Weissagung 429 f.; *Rudin* Inledn. t. Prof. 60; *Riehm-Pahncke* 227, 338, Jfr med afseende på den ställföreträdande lidandestypen äfven *Buhl* Israel. Hist. 225.

3) *Delitzschs* indelning i 5 grupper är otillfredsställande, enär han upptager äfven de förut anförda Jahvä-psalmerna ss. en koordinerad grupp med de andra, hvilket är oriktigt; se f. ö. not 5.

4) Jfr *Schultz-Orelli* i Zöcklers Hdb.

5) Denna grupp motsvarar hos *Delitzsch* (Ps.-Kom. 56 f.) dels hans s. k. »typiskt-messianiska», hvilka blott skulle ansluta sig till

sig sångarens inspiration därhän, att han utan att anknyta sig till den reella verkligheten mera omedelbart och intuitivt i den inre åskådningen uppfattar den messiasbild, som han i sin sång framställer. Så uppkomma de *direkt Messianska* psalmerna, till hvilka ps. 2 och 110 synas böra räknas.

Att båda slagen verkligen äro messianska framgår ej minst af det sätt, hvarpå N. T. anför och tolkar desamma, ty om man eljes erkänner, att såväl Gamla som Nya Testamentets skrifter hvila på den särskilda uppenbarelsens ande, så måste den tolkning, hvilken Kristus, som ägde Andens fullhet utan mått, och hans apostlar, hvilka ägde Anden i högre mått än andra, gifva åt psalmerna, vara den uppfattning, som riktigast af alla återger deras djupaste innehåll i detta afseende[1]). Och Nya Testamentet gifver båda slagen af psalmer en tolkning, som visar, att de äro messianska, ehuru vi svårligen kunna närmare bestämma i hvilken grad sångarne själfva haft klart medvetande om det djupaste innehållet af det, som de i sina sånger uttalat[2]).

C. Till de typiskt messianska psalmerna höra ps. 22 och 69. I ps. 22 skildrar sångaren i förra delen (v. 1—22) sitt lidande, i senare delen den kommande hjälpen och dess följder med sådana drag, att bådadera (ex. v. 7, 8, 15; 16—18 om lidandet, v. 23, 24, 28—32 om de härliga verk-

---

den historiska verkligheten och bilda »Real-Weissagung», dels de »typisch-profetisch messianische», hvilka idealisera den gifna verkligheten, dels de medelbart »eskatologisch-messiansische», i hvilka skildras historiska personligheter, som ej uppfyllt de på dem fästade förhoppningarna, hvarför dessa ps. i menighetens mun blifvit eskatologiska. Denna Delitzschs indelning låter näppeligen genomföra sig i verkligheten, då en och samma ps. delvis skulle kunna tillhöra olika grupper.

1) *Cheyne*, som (under kritik af Delitzsch mellangrupp ss. opsykologisk) berör N. T:s citat från Ps., synes däri blott vilja se bevis för evangelii ombildande makt och djupa tankar (The Origine 261), men underskattar därvid N. T:s betydelse i detta afseende, då han söker förklara de G. T. utsagorna blott genom personifikationsteoriens allmänna tillämpning på församlingen.

2) Se *Schultz* Ps.-Kom. 7.

ningarna af Jahväs hjälp) synas gå utöfver den närvarande verkligheten. Äfven några nyare exegeters uppfattning af denna psalm, att det här endast är Israel såsom ett helt folk som talar[1]), låter icke dessa uttryck vederfaras sin fulla rätt, då i flera af verserna finnas åtskilliga så individuella drag (ex. v. 7, 10, 15—18 i förra och v. 23, 24, 26 i den senare delen), att denna tolkning här ej kan genomföras, under det flere af dessa drag så passa in på Kristus, att Strauss rent af kallat denna ps. »ein Programm der Kreuzigung Christi». Man måste därför erkänna, att de befintliga hyperbolerna, isynnerhet de storartade verkningarna af sångarens räddning v. 27, 28, här »stå i Guds Andes tjänst, hvarigenom det hyperboliska elementet blir profetiskt»[2]). Också citeras direkt eller indirekt denna ps. mest af alla i N. T., jfr v. 2 med Matt. 27: 46; Mark. 15: 34; v. 8 med Matt. 27: 39; Mark. 15: 29; Luk. 23: 35 f.; v. 9 med Matt. 27: 43; v. 17 med Matt. 27: 31 f., 35; Mark. 15: 25; Luk. 23: 33; v. 19 med Matt. 27: 35; Mark. 15: 24; Luk. 23: 34; Joh. 19: 23 f.; v. 23 med Ebr. 2: 11.

Men å andra sidan är psalmen icke direkt messiansk, alldenstund några drag icke helt funnit sin motsvarighet i Kristus, folkens omvändelse (v. 28 f.) synes bero på bevarandet från döden, icke ss. Jes. 53 på själfva döden, och i v. 21 antydes måhända en strid med yttre vapen[3]).

Äfven ps. 69 hör delvis till denna grupp af de messianska psalmerna, ehuru mindre tydligt än ps. 22. Sångaren skildrar också här (isynnerhet i v. 2—5, 7—10, 20—22)

---

1) Enl. *Cheyne* skulle det vara »the Genius of Israel as personified not in one historic personage alone but in the Israel κατὰ πνεῦμα», som talar (The Origin 264), men hela denna s. k. »mask- och roll-teori» använder äfven Cheyne, som dock anser Smend gå till öfverdrift, själf för mycket; så ock här, då sångaren v. 23 tydligen skiljer mellan sig och församlingen och ps. tillräckligt förklaras genom, antagandet att sångaren blott talar till sina trosförvandter eller i sina trosförvandters namn (v. 5, 6); jfr sid. 72.

2) Så *Delitzsch* Ps.-Kom. t. st.

3) Jfr *Schultz* Ps.-Kom. t. st.

sitt lidande på ett sätt, som tillika målar Kristi lidande, och mot slutet i 30 f. en kommande hjälp, för hvilken de gudfruktiga skola fröjdas, ja, himmel, jord och haf lofva Jahvä (v. 30—35)[1]. Också anföres äfven denna psalm i N. T. synnerligen ofta, jfr v. 5 med Joh. 15: 25; v. 10ª med Joh. 2: 17; 10ᵇ i Rom. 15: 3; v. 23 med Rom. 11: 9 f.; 26ª med Apostl. 1: 20; hvarjämte v. 22 synes ligga till grund för Matt. 27: 34, 48 och motsvarande parallelställen. Men å andra sidan har denna ps. ännu flera drag än ps. 22, hvilka icke i Kristi lif kunnat finna någon motsvarighet ss. v. 6, äfvensom v. 23—29 m. fl.

Men med afseende på de drag af betryck och lidande, som enligt dessa psalmer ingå i den Jahväs tjänares bild, hvilken här föresväfvat sångarne, må tilläggas, att det är svårt att afgöra, i hvad mån dessa tänkts vara förenade hos den framtida personlighet, som möter i de andra messianska psalmerna[2].

Ty under det dessa ps. framhålla lidandesgestalten, så framträder den konungsliga sidan af messiasföreställningen så mycket mera i de båda andra typiskt profetiska psalmerna, som komma de förra närmast: 45 och 72. Väl afse äfven de ursprungligen sannolikt historiska personligheter, men dessa skildras på ett så upphöjdt sätt, att först Kristus helt motsvarar detsamma. Dock gäller detta mera 72 än 45, ty, ss. förut sid. 142 blifvit påpekadt, har 45 troligen icke från början haft helt religiös betydelse, utan först i den senare kultuella användningen blifvit tolkad ss. en skildring af den ideelle konungen[3]. I denna psalm målas i

1) Att naturens deltagande i Jahväs lof är en verkan af sångarens frälsning (v. 30) framgår af sammanhanget. Verkan däraf skildras i 3 grader: a) sångarens egen lofsång v. 31; b) de saktmodigas glädje v. 33; c) himmelens och jordens lof v. 35. Äfven detta är tydligen för storartadt för att gälla om den enskilde sångarens person.

2) I profetian finnas antydningar om, att det är samma person, men dock så dunkla, att den senare judendomen tänkt sig tvenne särskilda messiaspersoner. Jfr *Rudin* Inledning till Profetian 61.

3) Ps. 45 är således ett exempel på den uppfattning af de messianska psalmerna, hvilken förfäktas af *H. Schultz*, *Hupfeld-Nowack* o. a..

lifliga drag hans δόξα, hans fromhet (v. 8), såväl som hans kraftfullhet, majestät och härlighet (3—6), evigheten af hans tron (v. 7) och rättfärdigheten af hans spira (v. 5, 7) m. m.[1]. Sannolikt är det något sammanhang mellan denna ps. och Messias-namnet אֵל גִּבּוֹר Jes. 9, som allmänt erkännes tillhöra de mest utpräglade messianska ställena i Vetus.

Ps. 72 framställer honom både i intensiv och extensiv idealitet: i förra afseendet är han genom sin rättfärdighet och hjälpsamhet de betrycktas frälsare och de nödlidandes tillflykt (1—4, 7, 12—14), i senare afseendet skall han herska från haf till haf, ja intill jordens ändar (v. 8) och hyllas af alla konungar (v. 11) och alla folk, som frambära skänker (v. 10) och tjäna honom (v. 11), så att man alltid välsignar honom (v. 15) och välsignar sig i honom (v. 17), och hans namn förblifver evinnerligen (v. 17). Här äro de båda sidorna af den teokratiske konungens uppgift tydligen framhållna[2], och hela psalmen kan med rätta sägas vara en G. T:s bön: »tillkomme ditt rike», framställd till de båda sidorna af dess innehåll[3].

att de alla från början afsett historiska personligheter, och först genom församlingens allegoriska tolkning af dem i det gudstjänstliga bruket erhållit messiansk betydelse. I afseende på de öfriga psalmerna räcker dock denna uppfattning ej till för att förklara hyperbolerna.

1) Enligt MT skulle konungen v. 7 rent af kallas אלהים, men detta namn har kanske genom missförstånd af ett ursprungligt יִהְיֶה (impf.), som lästes יהוה, af Elohimpsaltarens redaktör blifvit senare ditsatt istf. יִהְיֶה, så *Bruston, Giesebrecht* m. fl.; jfr dock *Bæthgen* Ps.-Kom. t. st.

2) Jfr *Riehm-Pahncke* 255.

3) Så *Delitzsch*, enl. hvilken 45 och 72 skulle vara medelbart eskatologiskt messianska, se sid. 217 f. Ps.-Kom. 58, men hvarföre det (enligt hans uppfattning af dylika ps.) här skall behöfva antagas, att man först så att säga missräknat sig på särskilda furstar, för att gifva dessa ps. messiansk tydning, är ej lätt att inse.

D. Slutligen hafva vi de båda psalmer, hvilka böra anses ss. mera direkt messianska i den ofvan angifna meningen[1]), och som jämförelsevis allmänt så uppfattas, nämps. 2 och 110.

Den förra framhåller Sionskonungen, som här v. 2 kallas מָשִׁיחַ, Messias, med afseende på hans gudomliga ursprung och värdighet: han är son till Jahvä (v. 7), af honom insatt på Sion (v. 6), hvadan han har sin konungavärdighet omedelbart af honom, och han skall utsträcka sin makt öfver hedningarna allt intill jordens ändar, hvilka han af Gud fått sig beskärda till arf och eget (v. 8), hvarför folken och deras furstar förmanas att skyndsamt bringa honom sin hyllning (v. 10—12).

Då denna psalm icke låter inpassa sig på någon enda konung i Israel, för så vidt vi känna dess historia[2]), så ligger det här särdeles nära till att från början antaga en rent ideell tolkning, särskildt som den flerestädes i N. T. uppfattas ss. messiansk, ss. i Apostl. 4: 25 f.; 13: 33; Ebr. 1: 5; 5: 5; Uppenb. 2: 27; 19: 15; och dess innehåll först i Kristus blifvit på ett andligt sätt uppfyldt, framför allt med afseende på innerligheten i förhållandet mellan Jahvä och Sionskonungen, hvilket denna psalm mer än någon annan betonar[3]).

Den senare af de ofvannämda sångerna, ps. 110, skildrar, hurusom konungen får sitta på Guds högra sida (v. 1), huru det i helig skrud prydda folket villigt hyllar honom (v. 3), huru han tillika enl. Jahväs edliga försäkran har prästerlig värdighet (v. 4) efter Melkisädäqs sätt עַל־דִּבְרָתִי מַל׳ och huru han med Jahväs hjälp drager i segerrik fäjd mot

---

1) Så *Hengstenberg, Tholuck, Umbreit, Delitzsch, Bæthgen* och *Oehler* m. fl., af hvilka den sistnämde vill föra äfven 72 till denna grupp.

2) Äfven *Bæthgen*, som antager makkabäisk affattningstid, kan icke ens bland makkabeerna finna någon, som denna ps. lämpligen kan tilläggas. Kom. t. ps.

3) *Delitzschs* m. fl:s tolkning af denna ps. är förfelad så tillvida, som han håller före, att den är författad af David och tillhör den tid, då denne efter sitt fall lärt sig att skilja Messiaspersonen från sig själf.

hedningarna (v. 5, 6), så att hans spira från Sion utsträckes öfver världen.

Då icke häller dessa utsagor låta förena sig om någon israelitisk konung, icke ens om någon af de makkabäiska furstarne[1]), och inledningen נאום יה' tydligen angifver, att framtiden afses, om den ock ss. ofta i dylika fall tänkes nära, då vidare i Vetus ej saknas analogier till dessa egenskaper hos Messias[2]), och å andra sidan äfven denna ps. på Kristi tid ovedersägligen fattades ss. messiansk, (jfr isynnerhet Kristi ord Matt. 22: 43—45; äfven Ebr. 5: 6, 10; 7: 17, 21), så synes man icke böra betvifla denna dess natur[3]). Viktigt är det isynnerhet, att den kommande fursten här tillägges äfven prästerlig värdighet; därmed kompletterar denna sång de öfriga psalmernas messianska bild väsentligt[3]). Om däri ingår tanken på en ställföreträdande försoning är emellertid ovisst. En sådan finnes visserligen antydd i ps. 106: 23 om Moses, men icke i direkt sammanhang med Messias-ideen.

Då man sammanfattar de enskilda dragen af sångarnes föreställningar om Messias, gifva de en storslagen totalbild af honom. Ss. Jahväs förstfödde son (2: 7; 89: 28) står han i det närmaste förhållande till honom och är krönt med härlighet och majestät. För sitt folk är han både konung, präst (2: 6; 89: 28; 110: 4) och lärare (jfr 22: 23)[4]), hans rättfärdighet och hjälpsamhet göra honom till en välsignelsens furste och de eländas tillflykt (72). Äfven möter i hans bild ett förnedringsdrag, hvilket i lidandestypen (ps.

---

1) Jfr *Bæthgen* Ps.:Kom. t. st.

2) Jfr Jer. 30: 21, där Israels tillkommande herskare skall träda för Jahvä (ss. eljes en präst för altaret). och Zak. 6: 13 (jfr 3: 8) där i Messias person den prästerliga och konungsliga värdigheten tyckas vara förenade, ty två personer åsyftas icke där, se *Orelli* i Kurzgef. Kom. t. st.

3) Jfr utom äldre kommentatorer ss. *J. D. Michaelis, Rosenmüller, Stier, Hengstenberg, Tholuck* m. fl., äfven yngre ss. *Delitzsch, Davison* Praises 215 f., *Orelli* Weissagung 171 f.

4) Messias karaktär ss. lärare ligger bl. a. innesluten i det sätt, hvarpå Israels uppgift fattas att vara hedningarnas lärare.

22 och 69) kommer till uttryck. Med kraft och segerrik framgång skall han från Sion genomföra gudsrikets fulländning på jorden både inåt och utåt, hvarvid Israel tjänstgör ss. förmedlare.

Med sådana föreställningar om Messias kunde psalmsångarne ej annat än ifrigt längta efter hans ankomst och det desto mera, ju svårare de yttre omständigheterna voro. Dock var icke Messias-bilden den egentliga tyngdpunkten i deras eskatologiska åskådning, utan denna låg mera i Jahväs parusi och den gudsrikets fulländning, som därmed skulle följa. Att båda dessa linjer skulle löpa samman i en punkt, i Messias[1], var dem fördoldt, men båda fyllde dem med glad frimodighet och förhoppningsfull väntan, och dessa känslor framkallade de högstämda sånger, som skildra den kommande fulländningen, då Jahväs själfuppenbarelse för sitt folk medför hedningarnas allmänna hyllning af honom och hela naturens deltagande däri.

Så har Israel i sina psalmer uttalat det rika innehållet af sina religiösa föreställningar i afseende på mänsklighetens stora lifsfrågor: rörande Gud, människan och människans väg till Gud; så har det i sångens toner tolkat både den djupa frid och ofrid, glädje och sorg, jubel och klagan, som under vandringen på denna väg fyllt dess innersta, och så har det vid tanken på dess mål gifvit uttryck åt sitt lifs

1) Jfr *Delitzschs* genialiska målning häraf: »Das A. T. ist im Verhältnis zum Tage des N. T. Nacht. In dieser Nacht steigen in entgegengesetzten Richtungen zwei Sterne der Verheissung auf. Der eine beschreibt seine Bahn von oben nach unten: es ist die Verheissung von Jahvä der da kommt. Der andere beschreibt seine Bahn von unten nach oben: es ist die Hoffnung, die auf dem Samen Davids ruht».

»Diese beiden Sterne begegnen sich zuletzt, sie schmelzen zusammen in Ein Gestirn, die Nacht verschwindet und es wird Tag. Dieses Eine Gestirn ist Jesus Christus. Jahve und Davids Sohn in Einer Person». Ps.-Kom. t. ps. 72.

grundstämningar: hoppet om och längtan efter gudsrikets fulländning vid Jahväs självuppenbarelse.

Därmed har det gamla Israel lemnat jordens folk en sångsamling af oförlikneligt värde, en skön harpolek, till hvars djupa toner många af dessa folk redan låtit sina hjärtans strängar vibrera.

Men i Psaltaren ljuder blott Israels första sång; den skall visserligen icke blifva dess sista, ehuruväl det nu länge förefallit, som om den så vore. Jahvä kom, kom ss. Messias i tidernas fullbordan, »kom till sitt eget, men hans egne anammade honom icke» (Joh. 1: 11), då de i hans tjänaregestalt icke igenkände konungen; därför får Israel f. n., kringspridt i diasporan med sina harpor hängande på pilträden vid strömmarne i hednavärldens Babylon, sjunga i stort sedt idel sorgesånger, medan den kristna förstlingsförsamlingen i dess psalmer besjunger sin Frälsare och Konung.

Men den förtröstan, den kärlek och det hopp, som talar så mäktigt i Israels gamla sånger, kan icke komma på skam för alltid (jfr Rom. 11), ty det omfattar Jahvä själf. Israels förblindelse är blott delvis (*πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν* Rom. 11: 25). Då hedningarnas fullhet en gång inkommit, Israel igenkänt sin Messias och fullgjort sin stora missionsuppgift bland hednafolken (jfr sid. 213), då skall det ånyo höja lofsången till Jahväs ära, men i högre tonart och fulltaligare körer än någonsin, ty då skola Sem, Ham och Jafet samfäldt uppstämma jubelhymnerna till Honom, som i allt visat sig uppfylla de eskatologiska förväntningar, hvilka de gammaltestamentliga sångarne uttalat i Psaltaren.

